جلد ۶۱
عدد ۲

ماهنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

جلد ۶۱	نومبر ۱۹۶۳ء	عدد ۲

دفتر رسالہ ترجمان القرآن

۵-اے ذیلدار پارک - اچھرہ، لاہور (پاکستان)

سالانہ چندہ: سات روپے

قیمت فی پرچہ: ۷۵ پیسے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

اِشارات

ہٹلر کے مشہور ساتھی ڈاکٹر گوئبلز نے ایک مرتبہ پروپیگنڈے کے فن پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا تھا کہ جھوٹی بات اس قدر کثرت کے ساتھ دُہراتے رہو کہ عوام آخر کار یہ سمجھنے لگیں کہ شاید یہ درست ہی ہے۔ گوئبلز اس نسخے کو آزما کر کہاں تک کامیاب ہوا، اسے ہر وہ شخص جانتا ہے جو زمانۂ قریب کی تاریخ سے معمولی واقفیت بھی رکھتا ہے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس غیر اخلاقی طرزِ عمل کا حسرتناک انجام دیکھ لینے کے باوجود دورِ جدید میں کسی فرد، گروہ، قوم یا ملک کو رُسوا اور بدنام کرنے کے لیے یہی حربہ بار بار استعمال کیا جاتا ہے۔ ماہرینِ پروپیگنڈا یہ سمجھتے ہیں کہ اپنے مخالف پر اگر اندھا دھند کیچڑ اُچھالی جائے تو اس کا کچھ حصّہ تو اس کے جسم پر ضرور چپک ہی جائے گا۔

جماعت اسلامی کے خلاف جس قسم کی غلط فہمیاں پھیلائی گئی ہیں ان کا اگر غیر جانبداری سے تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کا کچھ حصّہ تو جماعت کے مقصد، موقف، اس کے طریق کار سے لاعلمی کا نتیجہ ہے، مگر بیشتر غلط فہمیاں وہ ہیں جن کو پیدا کرنے اور پھیلانے میں گوئبلز کا یہی نظریہ کارفرما ہے۔

جن شکوک و شبہات کو جماعت اسلامی کے امیر اور دوسرے ذمّہ دار اصحاب کئی مرتبہ صاف کر چکے ہیں اور اُن کے بارے میں بڑی تفصیل کے ساتھ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کر چکے ہیں، انہیں بار بار ایک لگے بندھے منصوبے کے تحت بڑی دھوم دھام کے ساتھ عوام کے سامنے لایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ کچھ یہ نہیں کہ جو لوگ ان شبہات کو اُبھار اُبھار کر لاتے ہیں وہ ان شبہات کے بارے میں جماعت کے موقف سے ناواقف ہیں۔ بلکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح وہ اس تحریک

کے خلاف ملک اور بیرونِ ملک میں ایک معاندانہ فضا تیار کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے اور اس طرح اس کا راستہ روکنا کسی حد تک ممکن ہو گا۔

جوشِ عناد میں یہ حضرات اس بات کو بھول گئے ہیں کہ چند انسانوں کو کچھ وقت کے لیے تو بیوقوف بنایا جا سکتا ہے لیکن اللہ کی ساری مخلوق کو ہمیشہ کے لیے فریب میں مبتلا نہیں رکھا جا سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ ایک متعصب انسان، جسے جماعت سے خدا واسطے کا (بلکہ حقیقت میں شیطان واسطے کا) بَیر رہے، اس قسم کی الزام تراشیوں میں اپنی انا کی تسکین کا سامان فراہم کر لے، لیکن اس نوعیت کے ہتھکنڈے نہ تو کبھی استعمال کرنے والوں کے لیے مفید اور کار آمد ہوتے ہیں اور نہ ان سے اصل حقائق کو مدتِ دراز تک چھپانے میں کسی فرد یا گروہ کو مدد ملتی ہے۔

ایک ایسی حقیقت جو دن کے اُجالے سے زیادہ واضح اور سُورج سے زیادہ روشن ہے اُسے آخر افترا کے طوفان کب تک لوگوں کی نظروں سے مستور رکھنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ حقیقت جب بھی مکر و فریب کے پردوں کو چاک کرتی ہوئی جلوہ گر ہوتی ہے تو اس سے نہ صرف غلط فہمیوں کے بادل چھٹتے ہیں بلکہ اس قسم کے طوفان اُٹھانے والوں پر سے لوگوں کا اعتماد بھی اُٹھ جاتا ہے اور اس کے بعد وہ اگر کوئی معقول سے معقول بات بھی کرتے ہیں تو لوگ اُسے تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے۔

گذشتہ بائیس برس میں کونسی غلط فہمی ایسی ہے جو تحریک اور اس کے داعی کے متعلق لوگوں کے دل و دماغ میں پیدا نہیں کی گئی۔ جب یہ تحریک شروع ہوئی تو سیاسی فضا میں یہ لہر اُٹھی کہ اس تحریک کا مقصد انگریزی راج کے ہاتھ مضبوط کرنا ہے۔ لیکن جلد ہی لوگوں کو معلوم ہو گیا کہ یہ الزام سراسر بے بنیاد ہے۔ جو تحریک باطل کو مٹا کر حق کی فرمانروائی قائم کرنے کا عزم لے کر اٹھی ہو وہ آخر طاغوت کا آلۂ کار کس طرح بن سکتی ہے۔ چنانچہ افترا پردازوں کے اٹھائے ہوئے فتنے کی پہلے مرحلہ پر ہی تردید ہو گئی جب جماعت اسلامی میں شرکت کے لیے یہ اصول بطورِ بنیاد کے طے کیا گیا کہ اس میں جو فرد بھی

شامل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے وہ سب سے پہلے نظامِ باطل سے ترکِ تعلق کرے۔ یہ اسی شرط کا نتیجہ تھا کہ بعض حضرات نے جماعت میں شمولیت کی خاطر اچھے خاصے اونچے سرکاری مناصب کو ٹھکرا دیا اور اس معاملے میں کوئی ترغیب و ترہیب ان کے پائے استقلال میں لغزش نہ پیدا کر سکی۔ اس کے بعد یہ شوشہ چھوڑا گیا کہ اس جماعت کے لوگ اپنے سوا کسی کو مسلمان نہیں سمجھتے۔ لیکن رُفقاء کے طرزِ عمل نے یہ ثابت کر دیا کہ اس آسمان کے نیچے اس سے بڑا جھوٹ نہیں گھڑا جا سکتا۔ جماعت کے لوگ آخر کہیں آسمان پر تو نہیں رہتے تھے۔ اسی زمین پر انہی بستیوں میں عام مسلمانوں کے ساتھ ہی ان کا رہنا سہنا تھا۔ عام لوگوں نے جب کسی معاملہ میں بھی جماعت کے ارکان و متفقین کو اپنے سے الگ نہ پایا تو وہ مخالفین کے اس الزام کو کیسے صحیح مان لیتے۔ یہی وجہ ہے کہ جماعت جب کوئی کام کرنے اٹھتی ہے تو لاکھوں بندگانِ خدا اس کا ساتھ دیتے ہیں اور مخالفین چیختے رہ جاتے ہیں کہ یہ لوگ تمہیں مسلمان نہیں سمجھتے۔

اسی دور میں ایک حلقہ کی طرف سے یہ خدشہ بھی ظاہر ہوا کہ جماعت کا امیر "مجددیت" کا دعویٰ کرنے کے لیے پر تول رہا ہے۔ اس الزام کی اسی وقت تردید کی گئی اور امیرِ جماعت نے ایسے غیر مبہم الفاظ میں اپنی حیثیت کو واضح کیا کہ اس کے بعد اس معاملے میں کسی غلط فہمی کا امکان باقی نہ رہا۔

جماعت اسلامی کے خلاف الزامات کی جو فہرست مختلف اوقات میں تیار ہوتی رہی ہے اس کا مطالعہ بڑا ہی دلچسپ ہے۔ مختلف الزامات موقع و محل کی نزاکت کے مطابق بڑی ہنرمندی اور چابکدستی سے گھڑے جاتے رہے ہیں اور یُوں محسوس ہوتا ہے کہ الزام تراشنے والوں نے اس کام میں ایک فنکار کی سی ذہانت اور مہارت کا ثبوت دیا ہے۔ مثلاً اُمت کے دین پسند حلقے کے اندر جب یہ احساس بیدار ہوا کہ اس کی فلاح کا راز اس بات میں مضمر ہے کہ یہاں ایک ایسی تنظیم قائم کی جائے جس کی تشکیل خالص اسلامی بنیادوں پر ہو اور جو دین کو نظامِ حیات کی حیثیت سے دنیا میں نافذ کرنے کے لیے جدوجہد کرے، تو اس وقت اس جماعت کے خلاف پروپیگنڈا کی ایک زبردست مہم

اٹھائی گئی اور لوگوں کو باور کرایا گیا کہ وہ تحریک، جسے وہ جماعت اسلامی کے نام سے جانتے ہیں، وہ تو محض ایک سیاسی شعبدہ بازی ہے۔ اس کا دین سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر جب جماعت کا سیاسی وزن محسوس کیا جانے لگا اور عوام کے اندر یہ شعور پیدا ہوا کہ کسی با اصول جماعت کے وجود کے بغیر یہ ملک ترقی نہیں کر سکتا تو اس وقت لوگوں کے ذہنوں میں اس غلط خیال کی آبیاری کی جانے لگی کہ یہ تو تنگ نظر مذہبی دیوانوں کا ایک مختصر سا گروہ ہے، یہ بھلا سیاسی میدان میں قوم کی رہنمائی کا فرض کس طرح کامیابی سے ادا کر سکتا ہے۔

یہ ہیں الزامات کے وہ مختصر تیر جن کو مسلسل برسا کر جماعت اسلامی کی پیش قدمی کو روکنے کی کوشش ہوتی رہی ہے۔ یہ محض خدا کا فضل ہے کہ جماعت اسلامی کے "بہی خواہوں" کے یہ سارے وار ناکام رہے ہیں اور اس کے پائے ثبات میں کوئی لغزش پیدا نہیں ہونے پائی۔ اس استقامت کے لیے ہم اللہ تعالیٰ کا جس قدر شکر ادا کریں کم ہے۔

ہمارے ان کرم فرماؤں کے ترکش میں الزامات کے جتنے تیر موجود ہیں ان میں شاید سب سے خطرناک تیر ان حضرات کی نظر میں پاکستان دشمنی کا تیر ہے۔ یہ لوگ غالباً یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ زہر میں بجھے ہوئے اس تیر کو چلا کر وہ جماعت کو ہمیشہ کے لیے موت کے گھاٹ اتار دیں گے۔ اسی بنا پر وہ لوگوں کو اس بات کا قائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ جماعت جو سرے سے پاکستان کے وجود ہی کی مخالف رہی ہے، اب پاکستان کی کس طرح خیر خواہ ہو سکتی ہے۔ اس لیے عوام کو کبھی بھی اس پر اعتماد نہ کرنا چاہیے۔

اسے محض ستم ظریفی کہیے کہ اس الزام کے لگانے والوں میں بہت سے ایسے لوگ بھی شامل ہیں جو سرے سے اس نظریہ پر ہی ایمان نہیں رکھتے جسے اس خطۂ پاک کی بنیاد اور اساس کہا جا سکتا ہے یعنی کہ "یہ غم خوار" کھلے بندوں دین اور اس کے شعائر کا مذاق اڑاتے ہیں، ان سارے منکرات کو فروغ

دینے کے درپے ہیں جنہیں اسلام دنیا سے مٹانے آیا تھا اور ان معروفات کا پوری قوت کے ساتھ راستہ روک رہے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ کسی مسلم سوسائٹی میں پھیلانے کی تلقین کرتا ہے۔ دین کے ایک ایک نشان کو یہاں سے محو کرنے کی سازشیں کی جاتی ہیں۔ حتیٰ کہ خود دین کی بنیادوں میں ردوبدل کر کے ایک نیا دین گھڑ ڈالا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ حضرات ملک و قوم کے بہی خواہ ہیں اور جو لوگ پاکستان کی بنیاد کے صحیح معنوں میں محافظ اور پاسبان ہیں وہ ملک کے دشمن اور گردن زدنی ہیں۔

ہم یہاں ذاتیات میں اُلجھنا نہیں چاہتے لیکن جو لوگ جماعت اسلامی پر نظریہ پاکستان کی مخالفت کا الزام لگاتے ہیں اُن کی خدمت میں بصد احترام یہ گذارش ہے کہ وہ براہِ کرم اُن اصحاب اقتدار کی وفاداریوں کا جائزہ لیں جن کے ہاتھ میں یہاں مختلف مرحلوں پر اقتدار کی باگیں منتقل ہوئی ہیں، اور پھر خود اندازہ لگائیں کہ قیامِ پاکستان سے قبل یہ حضرات ملت کے کتنے غمگسار تھے اور اب ملک کے معرضِ وجود میں آجانے کے بعد انہوں نے امت کی کس قدر خدمت کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ اس ملک میں اسلام کے معاملے میں مخلص اور یکسو نہیں وہ پاکستان دوستی کا خواہ کتنا ہی دم بھرتے رہے ہیں، لیکن وہ اس ملک کے کبھی حقیقی خیر خواہ ثابت نہیں ہو سکتے۔

آیئے اب یہ دیکھیں کہ تحریکِ پاکستان کا خمیر کن عناصر سے اُٹھایا گیا تھا۔

تحریکِ پاکستان تقسیم ملک کا نام نہیں بلکہ احیائے اسلام کی ایک کوشش ہے۔ اس برِّعظیم میں مسلمانوں کے اندر ہمیشہ یہ چُبھتا ہُوا احساس موجود رہا کہ اُن کا نظمِ اجتماعی اُن بنیادوں پر اُستوار نہیں جو اسلام نے انہیں فراہم کی ہیں۔ اُن کی سیاسی اور معاشرتی زندگی اور ان کے افکار و نظریات، اور معتقدات و تصورات کے درمیان بُعد پایا جاتا ہے۔ اس بُعد کو دُور کرنے کے لیے انہوں نے تاریخ کے ہر عہد میں مختلف طریقوں سے جدوجہد کی۔ کبھی یہ تحریک مجدد الف ثانیؒ اور جہانگیر کے درمیان ایک کشمکش کی صورت میں نمایاں ہوئی اور کبھی اس نے شاہ ولی اللہؒ کی علمی سرگرمیوں

اور تجدیدی کوششوں کا روپ دھارا۔

مسلمانوں کے زوال کے بعد یہ تحریک ایک تسلسل کے ساتھ چلتی رہی۔ اسی تحریک کے زیر اثر اُمت کے نامور ائمہ اور صلحاء نے بالاکوٹ میں جانیں دیں۔ اس مقام پر شکست کھا جانے کے بعد پھر اُس نے مختلف تعلیمی اداروں اور دینی مراکز کے اندر پناہ لی اور وہاں سے اپنے اثرات پھیلانے کی کوشش کرتی رہی۔

احیائے اسلام کا یہی مقدس جذبہ کبھی الہلال اور البلاغ کا عنوان بنا اور کبھی یہ حالی اور ڈاکٹر اقبالؒ کے حیات آفریں کلام کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ الغرض مسلمانوں کے اندر کوئی ایسی تحریک نہیں اٹھی جس کے پیچھے یہ جذبہ کارفرما نہ ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کبھی یہ جذبہ ایک ہلکی سی لے کی طرح بیدار ہوا، کبھی اس نے زلزلے اور طوفان اٹھائے، کبھی اس نے دلوں کے اندر سوز و گداز پیدا کیا، اور کبھی اس نے علمی سرگرمیوں کی صورت اختیار کی لیکن یہ جذبہ مسلمانوں کی جدوجہد میں بہرحال موجود رہا اور اُمتِ مسلمہ اسے کبھی نظر انداز نہ کر سکی۔ اُس کے اندر جب کبھی بھی نیا ولولۂ حیات اور جوشِ زندگی پیدا ہوا تو وہ صرف اسی جذبہ کا اعجاز تھا۔

سوچیے کہ آخر وہ کیا وجہ تھی جس کی بنا پر مسلمان ہندوستانی قومیت اور اس کے فلسفۂ حیات کو اپنی اجتماعی زندگی کے لیے سازگار نہیں پاتے تھے اور اس لیے اپنی علیحدہ قومیت کی تشکیل کے آرزومند تھے۔ اس سوال کا جواب تحریکِ پاکستان کے سب سے اُونچے سربراہ کے الفاظ میں سُنیے:

"یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین اور نظامِ سیاست اسلام ہی وہ سب سے بڑا جزو ترکیبی تھا جس سے مسلمانانِ ہند کی تاریخِ حیات متاثر ہوئی۔ اسلام ہی کی بدولت مسلمانوں کے سینے ان جذبات و عواطف سے معمور ہوتے جن پر جماعتوں کی زندگی کا دارومدار ہے اور جن سے متفرق اور منتشر افراد بتدریج متحد ہو کر ایک متمیز و متعین قوم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور اُن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا

پیدا ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ دنیا بھر میں شاید ہندوستان ہی ایک ایسا ملک ہے جس میں اسلام کی وحدت خیز قوت کا بہترین اظہار ہوا ہے۔ دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی اسلامی جماعت کی ترکیب صرف اسلام ہی کی رہین منت ہے کیونکہ اسلامی تمدن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح کارفرما ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کے اندرونی اتحاد اور اُن کی نمایاں یکسانیت ان قوانین و ادارات کی شرمندۂ احسان ہے جو تہذیب اسلامی سے وابستہ ہیں۔

کیا واقعی مذہب ایک نجی معاملہ ہے اور آپ بھی یہی چاہتے ہیں کہ ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے اسلام کا بھی وہی حشر ہو جو مغرب میں مسیحیت کا ہوا ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلام کو بطور ایک اخلاقی تخیل کے تو برقرار رکھیں لیکن اس کے نظامِ سیاست کی بجائے ان قومی نظامات کو اختیار کریں جن میں مذہب کی مداخلت کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا؟ یہ دعویٰ کہ مذہبی واردات محض انفرادی اور ذاتی واردات ہیں اہل مغرب کی زبان سے تو تعجب خیز معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یورپ کے نزدیک مسیحیت کا تصور ہی یہی تھا کہ وہ ایک مشربِ روحانیت ہے جس نے دنیائے مادیات سے منہ موڑ کر اپنی تمام تر توجہ عالمِ روحانیت پر جمالی ہے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وارداتِ مذہب کی حیثیت، جیسا کہ قرآن پاک میں اُن کا اظہار ہوا ہے، اس سے قطعاً مختلف ہیں۔ یہ محض حیاتی نوع کی واردات نہیں ہیں جن کا تعلق صرف صاحبِ واردات کے اندرونِ ذات سے ہو اور اس کے باہر اس کے گرد و پیش کی معاشرت پر ان کا کوئی اثر نہ پڑے۔ برعکس اس کے یہ وہ انفرادی واردات ہیں جن سے بڑے بڑے اجتماعی نظامات کی تخلیق ہوتی ہے اور جس کے اولین نتیجے سے ایک ایسے نظامِ سیاست کی تاسیس ہوتی ہے جس کے اندر قانونی تصورات مضمر تھے اور جن کی اہمیت کو محض اس لیے نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بنیاد وحی والہام پر ہے۔ لہٰذا اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے

معاشرتی نظام سے جو خود اس کا پیدا کردہ ہے، الگ نہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم ملزوم ہیں۔ اگر آپ نے ایک کو ترک کیا تو بالآخر دوسرے کو ترک کرنا بھی لازم آئے گا میں نہیں سمجھتا کہ کوئی مسلمان ایک لمحے کے لیے بھی کسی ایسے نظام سیاست پر غور کرنے کے لیے آمادہ ہوگا جو کسی ایسے وطنی یا قومی اصول پر مبنی ہو جو اسلام کے اصول اتحاد کے منافی ہو۔[1]

سیاست کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ اسلام شخصی عقائد کا معاملہ نہیں بلکہ وہ ایک سوسائٹی ہے یا پھر یوں کہیے چرچ۔ سیاست میں میری دلچسپی بھی دراصل اسی وجہ سے ہے۔ آج کل ہندوستان کے اندر سیاسی تصورات جو شکل اختیار کر رہے ہیں وہ آگے چل کر اسلام کی ابتدائی ساخت اور نوعیت پر غالباً اثر انداز ہوں گے۔ میں یورپ کی وطن پرستی کا مخالف ہوں۔ اس لیے نہیں کہ اگر اسے ہندوستان میں نشوونما پانے کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی فوائد کم حاصل ہوں گے۔ میری مخالفت تو اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر ملحدانہ مادیت پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے ایک عظیم ترین خطرہ ہے۔ حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے۔ لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے۔ اور میری نظر میں بھی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان ان کے لیے زندہ رہے اور ان ہی کے لیے مرے، نہ کہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو کچھ عارضی ربط پیدا ہو گیا ہے۔[2]

یہ مولانا اقتباسات تحریک پاکستان کے مقدمۃ الجیش نے ایک نامور رہنما کے ہیں۔ ان کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا ایک جداگانہ قومیت کا دعویٰ اور علیحدہ مملکت کا مطالبہ محض ایک سیاسی و معاشی مطالبہ نہ تھا بلکہ ان کی علیحدگی پسندی کی اصل وجہ صرف یہی تھی کہ وہ اُن

---

[1] حرف اقبال: خطبہ صدارت آل انڈیا مسلم لیگ - ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء

[2] حرف اقبال: خطبہ صدارت آل انڈیا مسلم کانفرنس - ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء

اجتماعی تخیلات اور معاشرتی اور سیاسی افکار کو قبول کرنے پر آمادہ نہ تھے جن سے ہندوستانی وطنی تحریک کا مزاج تیار ہوا تھا۔ اس مطالبہ کا اصل محرک مسلمانوں کا یہ شعور اور احساس تھا کہ اسلام ایک مکمل دین اور ایک ضابطہ حیات ہے۔ اس میں مذہبی زندگی اور اجتماعی زندگی کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے بحیثیت مسلمان ان کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ اجتماعی زندگی کی کوئی ایسی شکل گوارا کریں جو ان کے مذہبی احساسات و تخیلات سے بالکل مغائر ہو۔

یہ ہے تحریکِ پاکستان کی اصل روح جس نے مسلمانوں کے دلوں کو گرمایا اور انہیں بے مثال قربانیاں دینے پر آمادہ کیا۔ اگر مطالبۂ پاکستان صرف سیاسی و معاشی مطالبہ ہوتا تو اس میں وہ مسلمان کبھی شریک نہ ہوتے جنہیں تقسیمِ ملک کے بعد ہندو راج کے تحت زندگی بسر کرنا تھی۔ لیکن دنیا جانتی ہے کہ اسلامی نظامِ حیات کے قیام کی خاطر ان مسلمانوں نے خود پاکستانی مسلمانوں سے بھی بڑھ کر اس مطالبے کی تائید کی۔ ان کا احساس یہ تھا کہ نتائج خواہ کچھ بھی ہوں، بہرحال اس برِ عظیم کے ایک حصے میں ایک ایسی تجربہ گاہ کے قائم کرنے میں مدد تو دینی ہی چاہیے جس میں اسلامی تعلیمات کے مطابق مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی تشکیل پا سکے۔ یہ ایک ایسی ٹھوس حقیقت ہے جس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ چنانچہ دیکھیے کہ جو حضرات کبھی جماعتِ اسلامی کے حامی نہیں رہے بلکہ اس کے سخت نکتہ چین ہیں۔ انہوں نے بھی جب تحریکِ پاکستان کی تشریح کی ہے تو یہی بتایا ہے کہ یہ احیائے اسلام کی ایک کوشش تھی۔ میں یہاں اسی گروہ کے ایک پُرجوش نمائندے کی تصریحات پیش کرتا ہوں

"راجہ صاحب (راجہ محمود آباد) انہیں غیر فعال عناصر کی حمایت میں یہاں تک کہہ گئے ہیں کہ قائداعظم بھی لادینی حکومت قائم کرنے کے متمنی تھے۔ قائداعظم پر اس سے بڑا بہتان تصور میں نہیں آ سکتا۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ وہ اکھنڈ بھارت کے تصور کے مؤید تھے کہ دو بڑی اقوام پر ایک غیر نظریاتی اور غیر جانبدار طرزِ حکومت ہی تصرف قائم کر سکتی ہے لیکن جو

لوگوں نے بابائے پاکستان کی تحریریں پڑھی ہیں اور تقریریں سنی ہیں اور ایسے لوگوں کی تعداد اب بھی لاکھوں تک پہنچتی ہو گی کیا وہ کہہ سکتے ہیں کہ پاکستان کی تعمیر سے قائداعظم کا ایک اسلامی مملکت کے قیام کے سوا کچھ اور مقصود تھا ؟ یہ تو ہو سکتا ہے کہ قائداعظم حکومت کو ایک خاص اسلامی نہج پر چلانا چاہتے ہوں ، اور مجھے یقین ہے وہ نہج جماعت اسلامی کے نظریات سے بالکل مختلف ہوتی ، لیکن بہر حال ہوتی اسلامی — فقیہانِ کرام نے اتنی سادہ بات کو پازند بنا دیا کہ برصغیر میں مسلمانوں نے ایک آزاد مملکت کا خواب اس لیے دیکھا تھا کہ وہ اپنی نجی اور اجتماعی زندگی اپنے اصول ہائے زندگی کے مطابق بسر کر سکیں نہ کہ ہندو اکثریت کے اقتدار اور مطمح نگاہ کے ماتحت و مطابق ۔ چونکہ وہ اصول اسلام کے سوتے سے پھوٹتے ہیں اس لیے ان کی قائم کردہ مملکت و حکومت بہر حال اسلامی ہو گی ۔

ہر اس مسلمان نے جس نے تحریکِ پاکستان کی تائید کی اسی نظریے کے ماتحت اور مطابق کی " (مشرق، نوائے وقت مورخہ ۲۷ مارچ ۱۹۶۳ء)

اب آپ تحریکِ پاکستان کی مندرجۂ بالا تشریح کے بعد جماعت اسلامی کے داعی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تصریحات کا مطالعہ کریں اور دیکھیں کہ کیا وہ اس تحریک کے مخالف تھے ۔ ذیل میں ان کی تحریروں کے چند اقتباسات درج کیے جاتے ہیں جن سے اُن کی "پاکستان دشمنی" کا بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے :

" اسلام اس قسم کا کوئی مذہب نہیں جو دنیا کی زندگی سے الگ چند معتقدات اور چند مذہبی مراسم انسان کو دیتا ہو تاکہ وہ آخرت کی زندگی میں نجات کے لیے سرٹیفکیٹ کے طور پر کام آئیں ۔ بلکہ وہ درحقیقت ایک جامع تہذیب و تمدن ہے جو دنیا کو مزرعۃ الآخرہ (آخرت کی کھیتی) سمجھ کر اور انسان کو زمین میں خلیفۂ الٰہی قرار دے کر زندگی کے جملہ معاملات کی تنظیم کرتا ہے تاکہ انسان اس دنیا میں صحیح برتاؤ کرے اور اس کے نتیجے میں آخرت کی کامیابی سے ہمکنار ہو

اس غرض کے لیے اسلام نے مسلمانوں کو ایک مکمل ضابطہ زندگی دیا ہے، جو دوسرے ضوابط زندگی مثلاً اشتمالیت، فاشزم، سرمایہ داری، اور مادیت پرستی وغیرہ سے بالکل مختلف صورت میں اُن کے نظامِ اجتماعی کی تشکیل کرتا ہے اور ان کو علوم و آداب میں اخلاق و معاملات میں، عادات و اطوار میں، تمدن و معاشرت میں معیشت و سیاست میں غرض زندگی کے ہر شعبے میں بعض طریقوں کو ترک اور بعض کو اختیار کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ اس ضابطہ کی اساس ایک خاص طریقۂ فکر اور ایک خاص مقصدِ حیات پر رکھی گئی ہے جو دوسری قوموں اور تہذیبوں کے طریقِ فکر و مقصدِ حیات سے بالکل مختلف ہے، جس کی رُو سے اشیاء کی قدریں دوسری تہذیبوں کی پسند کی ہوئی قدروں سے بالکل مختلف طور پر معین ہوتی ہیں۔ اور جس کے لحاظ سے زندگی میں مسلمان اپنا راستہ دوسروں کے انتخاب کیے ہوئے راستوں سے الگ انتخاب کرتا ہے۔

ہر تہذیب کی طرح اس تہذیب کے بقا اور فروغ کا انحصار بھی دو چیزوں پر ہے۔ ایک یہ کہ مسلمانوں کا نظامِ تعلیم ایسا ہو جو ان کے دل و دماغ میں اسلام کے طریقِ فکر اور مقصدِ حیات کو صحیح طور پر پیوست کر دے اور ان کو اس قابل بنائے کہ وہ مسلمان کی حیثیت سے سوچیں اور اسلام کے بتائے ہوئے معیار کے مطابق زندگی کے ہر دوراہے پر ایک خاص راستے کا انتخاب کریں۔ دوسرے یہ کہ یہ نظامِ تہذیب اپنی صحیح صورت میں عملاً قائم ہو، اجتماعی زندگی میں اس کے اصول عملاً رائج ہوں اور ایک ایسا ماحول بن جائے جس میں مسلمان خود بخود اسلامی اسلوبوں پر زندگی بسر کر سکیں۔ اس غرض کے لیے مسلمانوں کے پاس سیاسی طاقت کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ کوئی سوسائٹی سیاسی طاقت کے بغیر اپنی مخصوص ہیئت کی حفاظت نہیں کر سکتی"

(مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ اول ص۱۰-۱۱)

مولانا محترم کانگریس کی وطنی تحریک پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"یہ قوم پرستی کی تحریک، جس کے تحت اس وقت آزادئ وطن کے نام پر جنگ کی جا رہی ہے۔

درحقیقت ہم کو اپنے اس قومی مقصد کی تحصیل میں مدد نہیں دیتی بلکہ اس کے برعکس ان نقصانات کو حدِکمال پر پہنچانا چاہتی ہے جو ہم کو انگریزی اقتدار سے پہنچے ہیں۔ ڈیڑھ سو برس تک ایک غیر قوم کی غلامی میں رہنے کی وجہ سے ہماری قوم میں جہالت، افلاس، اخلاقی انحطاط، اجتماعی بدنظمی، تمدنی بے راہ روی اور تہذیب اسلامی سے انحراف کی جتنی خرابیاں پیدا ہوئی ہیں، انہیں دور کرنے میں ہماری مدد کرنا تو درکنار۔ وہ قوان سے اُلٹا فائدہ اٹھانا چاہتی ہے اور ہماری ان اندرونی خرابیوں ہی کو اپنے لیے کامیابی کا ذریعہ سمجھتی ہے۔ ایک طرف اس تحریک کے علمبردار اپنا زور اس بات پر صرف کر رہے ہیں کہ جمہور مسلمین کے دلوں سے اسلامی قومیت کا تخیل ہی مٹ جائے اور وہ اپنی قومیت کے رشتے سے کٹ کر معاشی طبقوں میں منقسم ہو جائیں اور آپس میں روٹیوں پر لڑنا شروع کر دیں۔ دوسری طرف ان لوگوں کے پاس تہذیب و تمدن اور تنظیم حیات کے متعلق خود اپنے نظریات موجود ہیں جو اسلام کے اصولوں سے بالکل مختلف ہیں اور وہ مسلمانوں کی اجتماعی مزاحمت سے بے خوف ہو کر یہ چاہتے ہیں کہ تمام ہندوستان کی اجتماعی زندگی کو انہی نظریات کے تحت مرتب کر دیں جس کی لپیٹ میں مسلمان بھی آجائیں۔ اس طرح یہ تحریک ہمارے قومی مقاصد کے بالکل خلاف واقع ہوتی ہے اور اس کے ساتھ شریک ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اپنی قومیت اور اپنی تہذیب کو نیست و نابود کرنے میں خود حصہ لیں۔ وہ اپنے پروپیگنڈا کی طاقت سے یہ خیال پھیلا رہے ہیں کہ جو لوگ ان کی اس تحریک سے اختلاف کرتے ہیں وہ انگریزی اقتدار کے حامی ہیں، ٹوڈی اور سامراج پرست ہیں۔ لیکن یہ ایک زبردست جعل و فریب ہے جس کو دن کی روشنی میں فروغ دیا جا رہا ہے۔ دراصل سب سے بڑا ٹوڈی اور سامراج پرست تو وہ ہے جو وطن کی نجات کے لیے ایسے طریقے اختیار کرتا ہے جن سے وطن کی ⅓ آبادی کسی طرح اتفاق نہیں کر سکتی۔ اپنی اس حماقت سے وہ خود انگریزی اقتدار کے قیام و بقا میں مدد دیتا ہے اور پھر اس حماقت کا الزام ان لوگوں پر رکھتا ہے جو نجاتِ وطن کے لیے سرفروشی کرنے پر تیار ہیں مگر اپنی قومیت اور اپنی قومی تہذیب کو فنا کرنے پر فطرۃً تیار نہیں ہو سکتے"۔ (مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ اول)

پھر مولانا نے وطنی تحریک کا صرف تجزیہ کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ ۱۹۳۹ء میں انہوں نے مسلمانوں کے تہذیبی ورثہ کو بچانے اور اسلام کے احیاء کے لیے بعض ٹھوس تجویزیں بھی پیش کی تھیں۔ اگر ان تجاویز کا تفصیل کے ساتھ مطالعہ مقصود ہو تو براہ کرم "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ دوم" کے آخری حصے کا مطالعہ فرمائیے اور پھر خود اندازہ لگائیے کہ کیا اس شخص کی مومنانہ بصیرت نے حالات کا صحیح جائزہ لیکر مسلمانوں کو بروقت رہنمائی نہیں دی۔ اس سلسلہ میں مولانا نے جو تجاویز پیش کیں اُن کے بعض حصوں کو ہم یہاں درج کرتے ہیں:

"مختلف قوموں کے الگ الگ حدودِ ارضی مقرر کر دیئے جائیں جہاں وہ اپنے جمہوری اسٹیٹ بنا سکیں۔ پچیس سال یا اس سے کچھ کم و بیش مدت تبادلہ آبادی کے لیے مقرر کر دی جاتے۔ ہر اسٹیٹ کو زیادہ سے زیادہ اندرونی خود مختاری دی جائے اور وفاقی مرکز کے اختیارات کم از کم رکھے جائیں۔"

اگر یہ صورت بھی منظور نہ ہو تو پھر مجبوراً ہم یہ مطالبہ کریں گے کہ ہماری قومی ریاستیں الگ بنائی جائیں اور ان کا علیحدہ وفاق ہو، اسی طرح ہندو ریاستوں کا بھی ایک جداگانہ وفاق ہو، اور پھر ان دو یا زائد وفاقی مملکتوں کے درمیان ایک طرح کا تحالف (CONFEDERACY) ہو جائے جس میں مخصوص اغراض، مثلاً دفاع اور مواصلات اور تجارتی تعلقات کے لیے مقررہ شرائط پر تعاون ہو سکے۔" (مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ دوم ص ۲۱۳-۲۱۴)

یہ تحریر اُس زمانے کی ہے جبکہ ابھی مسلم لیگ نے پاکستان کے مطالبے کا فیصلہ بھی نہیں کیا تھا۔

مولانا کی یہ تجاویز اپنی نوعیت اور مزاج کے اعتبار سے اُن تجاویز سے ملتی جلتی ہیں جو کئی سال بعد کیبنٹ مشن نے کانگرس اور لیگ کے سامنے پیش کیں اور جنہیں مسلم لیگ بادلِ ناخواستہ ہی سہی، بہر حال قبول کرنے پر آمادہ ہو گئی تھی۔ لیگ کی یہ آمادگی اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ تقسیم ملک درحقیقت تحریک پاکستان نہ تھی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو پھر مسلم لیگ تقسیم کے علاوہ کسی دوسرے راستہ پر غور کرنے کے لیے بھی اپنے آپ کو تیار نہ پاتی۔ کیبنٹ مشن کی کارروائیوں کی جو تفصیلات ہمارے سامنے آئی ہیں

اُن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم کے علاوہ کچھ دوسرے متبادل راستوں پر بھی غور کیا گیا اور مسلم لیگ نے اُن میں سے ایک کو قبول کر لیا۔ لیکن پنڈت نہرو کے غیر ذمہ دارانہ بیان کی وجہ سے حالات نے ایک ایسی کروٹ لی جس سے مسلم لیگ نے ان تجاویز کو پھر رد کر دیا۔

کیبنٹ مشن کی تجویز یہ تھی کہ ملک کا دفاع، امورِ خارجہ اور ذرائع آمد و رفت مرکزی حکومت کی تحویل میں دے دیے جائیں اور باقی معاملات میں صوبوں کو خود مختاری حاصل ہو۔ اقلیتوں کے حقوق کی حفاظت کی غرض سے پورے ملک کو تین منطقوں میں تقسیم کیا گیا، ایک ہندو اکثریت کا منطقہ، دوسرا مسلم اکثریت کا منطقہ جس میں پنجاب، سندھ، شمال مغربی سرحدی صوبہ اور بلوچستان شامل تھے اور تیسرا بنگال اور آسام جس میں مسلمانوں کو معمولی اکثریت حاصل تھی۔ مشن نے یہ طے کیا کہ جن منطقوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اُن میں انہیں دفاع، امورِ خارجہ اور ذرائع آمد و رفت کے سوا ہر معاملے میں مکمل خود مختاری حاصل ہو۔

ان تجاویز پر غور کرنے کے لیے مسلم لیگ کی مجلسِ عاملہ کا تین دن اجلاس ہوتا رہا اور بالآخر انہیں قبول کر لیا گیا۔ یہ قبولیت جس طرح انکار میں تبدیل ہوئی اُسے مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی کتاب آزادیٔ ہند میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"اب ایک ایسا افسوسناک واقعہ پیش آیا جس نے تاریخ کے دھارے کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ پنڈت جواہر لال نہرو نے دس جولائی کو ممبئی میں ایک پریس کانفرنس کو خطاب کرتے ہوئے ایسی بات کہہ دی جو شاید عام حالات میں قطعاً توجہ کی مرکز نہ بنتی۔ لیکن نفرت اور بے اعتمادی کی مسموم فضا میں جو ہندوستان میں اُس وقت چھائی ہوئی تھی، اُس نے نہایت ہی تشویشناک نتائج پیدا کیے۔ کسی پریس کے نمائندے نے پنڈت جی سے دریافت کیا کہ کیا کانگرس کی مجلسِ عاملہ کے ریزولیشن کا مطلب یہ ہے کہ کانگرس نے کیبنٹ مشن کی تجاویز کو من و عن قبول کر لیا ہے۔ اس پر پنڈت جواہر لال نے کہا کہ کانگرس مجلس قانون ساز میں

معاہدات کی پابند ہو کر نہیں بلکہ پوری آزادی کے ساتھ شریک ہوتی ہے اور حالات سے نبرد آزما ہونے کے لیے جو روش چاہیے اختیار کر سکتی ہے۔

پنڈت جی کی زبان سے یہ جواب سن کر پریس کے نمائندے نے پھر دریافت کیا کہ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ کیبنٹ مشن کی تجاویز میں ترامیم ہو سکتی ہیں۔ اس پر پنڈت جی نے بڑے زور کے ساتھ یہ کہا کہ کانگرس صرف مجلس قانون ساز میں شرکت پر رضامند ہوئی ہے لیکن وہ کیبنٹ مشن کی تجاویز میں ترمیم یا رد و بدل کرنے میں اپنے آپ کو آزاد سمجھتی ہے۔

پنڈت نہرو کا یہ بیان سراسر غلط تھا ۔۔۔ کیبنٹ مشن کی تجاویز کو کانگرس خود اپنی مرضی سے دوسری پارٹیوں کی رضامندی کے بغیر تبدیل کرنے کی کسی طرح مجاز نہ تھی۔

پنڈت جی کے اس بیان نے لیگ کے حلقوں کو سخت مضطرب کیا۔ چنانچہ قومی اخبارات کے نام بیان جاری کیا گیا کہ کانگرس کے صدر کا یہ اعلان اس بات کا متقاضی ہے کہ حالات کا از سر نو جائزہ لیا جائے ۔۔۔ اب جبکہ کانگرس کے صدر کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ کانگرس مجلس دستور ساز میں اپنی اکثریت کے بل بوتے پر مشن کی سکیم کو تبدیل کرنے کی مجاز ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اقلیتیں اکثریت کے رحم و کرم پر ہیں۔

مسٹر جناح کا خیال یہ تھا کہ جواہر لال کا یہ اعلان اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ کانگرس نے کیبنٹ مشن کی تجاویز کو مسترد کر دیا ہے۔ چنانچہ ۲۷ جولائی کو بمبئی میں مسلم لیگ کونسل کا اجلاس بلایا گیا۔ مسٹر جناح نے اپنی افتتاحی تقریر میں مطالبۂ پاکستان کو دہرایا اور کہا کہ اس ایک راہ کے سوا مسلم لیگ کو کوئی دوسری راہ نظر نہیں آتی۔ تین دن کی بحث و تمحیص کے بعد کیبنٹ مشن کے پلان کو رد کر دیا گیا۔" (انڈیا ونز فریڈم ص ۱۵۴۔ ۱۵۵)

یہ تفصیلات کسی مبالغہ آمیزی پر مبنی نہیں ہیں۔ لیگ کی قراردادیں ان کی پوری طرح تائید کرتی ہیں۔ ان کو دیکھنے سے یہ بات اچھی طرح منکشف ہو جاتی ہے کہ تحریک پاکستان کا اصل مقصد تقسیم ملک تھا

(باقی صفحہ ۹۶ پر)

تفہیم القرآن

ص

(۴)

اور ہمارے بندے ایوب کا ذکر کرو[۴۱]، جب اس نے اپنے رب کو پکارا کہ شیطان نے مجھے سخت تکلیف اور عذاب میں ڈال دیا ہے[۴۲]۔ (ہم نے اسے حکم دیا) اپنا پاؤں زمین پر مار، یہ ہے ٹھنڈا پانی نہانے کے لیے اور پینے کے لیے[۴۳]۔ ہم نے اسے اس کے اہل و عیال واپس دیئے اور ان کے ساتھ

۴۱۔ یہ چوتھا مقام ہے جہاں حضرت ایوب کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ اس سے پہلے سورۂ نساء آیت ۱۶۳، سورۂ انعام آیت ۸۴، اور سورۂ انبیاء آیات ۸۳-۸۴ میں ان کا ذکر گزر چکا ہے اور ہم تفسیر سورۂ انبیاء میں ان کے حالات کی تفصیل بیان کر چکے ہیں (تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحات ۱۷۸ تا ۱۸۱)

۴۲۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شیطان نے مجھے بیماری میں مبتلا کر دیا ہے اور میرے اوپر مصائب نازل کر دیئے ہیں، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ بیماری کی شدت، مال و دولت کے ضیاع، اور اعزہ و اقربا کے منہ موڑ لینے میں جس تکلیف اور عذاب میں مبتلا ہوں اُس سے بڑھ کر تکلیف اور عذاب میرے لیے یہ ہے کہ شیطان اپنے وسوسوں سے مجھے تنگ کر رہا ہے، وہ ان حالات میں مجھے اپنے رب سے مایوس کرنے کی کوشش کرتا ہے، مجھے اپنے رب کا ناشکرا بنانا چاہتا ہے، اور اس بات کے درپے ہے کہ میں دامنِ صبر ہاتھ سے چھوڑ بیٹھوں۔ حضرت ایوب کی فریاد کا یہ مطلب ہمارے نزدیک دو وجوہ سے قابلِ ترجیح ہے۔ ایک یہ کہ قرآن مجید کی رُو سے اللہ تعالیٰ نے شیطان کو صرف وسوسہ اندازی ہی کی طاقت عطا فرمائی ہے، یہ اختیارات اس کو نہیں دیئے ہیں کہ اللہ کی بندگی کرنے والوں کو بیمار ڈال دے اور انہیں جسمانی اذیتیں دے کر بندگی کی راہ سے ہٹنے پر مجبور کرے۔ دوسرے یہ کہ سورۂ انبیاء میں جہاں حضرت ایوب اپنی بیماری کی شکایت اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کرتے ہیں وہاں شیطان کا

اتنے ہی اور[٤٤]، اپنی طرف سے رحمت کے طور پر، اور عقل و فکر رکھنے والوں کے لیے درس کے طور پر[٤٥]۔ (اور ہم نے اس سے کہا) تنکوں کا ایک مٹھا لے اور اس سے مار دے، اپنی قسم نہ توڑ[٤٦]۔ ہم نے

...نہیں کرتے بلکہ صرف یہ عرض کرتے ہیں کہ اَنِّیْ مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِیْنَ "مجھے بیماری لگ گئی ہے اور تو ارحم الراحمین ہے"۔

٤٣؎ یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم سے زمین پر پاؤں مارتے ہی ایک چشمہ نکل آیا جس کا پانی پینا اور اس میں غسل کرنا حضرت ایوبؑ کے مرض کا علاج تھا۔ اغلب یہ ہے کہ حضرت ایوبؑ کسی سخت جلدی مرض میں مبتلا تھے۔ بائیبل کا بیان بھی یہی ہے کہ سر سے پاؤں تک ان کا سارا جسم پھوڑوں سے بھر گیا تھا۔

٤٤؎ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بیماری میں حضرت ایوبؑ کی بیوی کے سوا اور سب نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا تھا حتیٰ کہ اولاد تک ان سے منہ موڑ گئی تھی۔ اسی چیز کی طرف اللہ تعالیٰ اشارہ فرما رہا ہے کہ جب ہم نے ان کو شفا عطا فرمائی تو سارا خاندان ان کے پاس پلٹ آیا، اور پھر ہم نے ان کو مزید اولاد عطا کی۔

٤٥؎ یعنی اس میں ایک صاحبِ عقل آدمی کے لیے یہ سبق ہے کہ انسان کو نہ اچھے حالات میں خدا کو بھول کر سرکش بننا چاہیے اور نہ برے حالات میں اس سے مایوس ہونا چاہیے۔ تقدیر کی بھلائی اور برائی سراسر اللہ وحدہٗ لاشریک کے اختیار میں ہے۔ وہ چاہے تو آدمی کے بہترین حالات کو بدترین حالات میں تبدیل کر دے، اور چاہے تو برے سے برے حالات سے اس کو بخیریت گزار کر بہترین حالت پر پہنچا دے۔ اس لیے بندۂ عاقل کو ہر حالت میں اسی پر توکل کرنا چاہیے اور اسی سے آس لگانی چاہیے۔

٤٦؎ ان الفاظ پر غور کرنے سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ حضرت ایوبؑ نے بیماری کی حالت میں ناراض ہو کر کسی کو مارنے کی قسم کھائی تھی، (روایات یہ ہیں کہ بیوی کو مارنے کی قسم کھائی تھی) اور اس قسم ہی میں انہوں نے یہ بھی کہا تھا کہ تجھے اتنے کوڑے ماروں گا۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان کو صحت عطا فرما دی اور حالتِ مرض کا وہ غصہ دور ہو گیا جس میں یہ قسم کھائی گئی تھی۔ تو ان کو یہ پریشانی لاحق ہوئی کہ قسم پوری کرتا ہوں تو خواہ مخواہ ایک بے گناہ کو مارنا پڑے گا، اور قسم توڑتا ہوں تو یہ بھی ایک گناہ کا ارتکاب ہے۔ اس مشکل سے اللہ تعالیٰ نے ان کو اس طرح نکالا کہ انہیں حکم دیا، ایک جھاڑو لو جس میں اتنے ہی تنکے ہوں جتنے کوڑے تم نے مارنے کی قسم کھائی تھی،

اور اس جھاڑو سے اُس شخص کو بس ایک ضرب لگا دو، تاکہ تمہاری قسم بھی پوری ہو جائے اور اسے ناروا تکلیف بھی نہ پہنچے۔

بعض فقہاء اس رعایت کو حضرت ایوبؑ کے لیے خاص سمجھتے ہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک دوسرے لوگ بھی اس رعایت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ پہلی رائے ابن عساکر نے حضرت عبداللہ بن عباس سے اور ابوبکر جصاص نے مجاہد سے نقل کی ہے، اور امام مالکؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ دوسری رائے کو امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زُفَر اور امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص، مثلاً اپنے نوکر کو دس کوڑے مارنے کی قسم کھا بیٹھا ہو اور بعد میں دسوں کوڑے ملا کر اسے صرف ایک ضرب اس طرح لگا دے کہ ہر کوڑے کا کچھ نہ کچھ حصہ اس شخص کو ضرور لگ جائے، تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔

متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے زانی پر حد جاری کرنے کے معاملے میں بھی اس آیت کا بتایا ہوا طریقہ استعمال فرمایا ہے جو اتنا بیمار یا اتنا ضعیف ہو کہ سو دُرّوں کی مار برداشت نہ کر سکے۔ علامہ ابوبکر جصاص نے حضرت سعید بن سعد بن عُبادہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ قبیلۂ بنی ساعدہ میں ایک شخص سے زنا کا ارتکاب ہوا اور وہ ایسا مریض تھا کہ بس ہڈی اور چمڑا رہ گیا تھا۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ خذوا عثکالاً فیہ مأۃ شمراخ فاضربوہ بہا ضربۃ واحدۃ، "کھجور کا ایک ٹہنا لو جس میں سو شاخیں ہوں اور اس سے بیک وقت اس شخص کو مار دو" (احکام القرآن)۔ مسند احمد، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، طبرانی، عبدالرزاق اور دوسری کتب حدیث میں بھی اس کی تائید کرنے والی کئی حدیثیں موجود ہیں جن سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مریض اور ضعیف پر حد جاری کرنے کے لیے یہی طریقہ مقرر فرمایا تھا۔ البتہ فقہاء نے اس کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ ہر شاخ یا ہر تنکا کچھ نہ کچھ مجرم کو لگ جانا چاہیے، اور ایک ہی ضرب سہی، مگر وہ کسی نہ کسی حد تک مجرم کو چوٹ لگانے والی بھی ہونی چاہیے۔ یعنی محض چھو دینا کافی نہیں ہے بلکہ مارنا ضروری ہے۔

یہاں یہ بحث بھی پیدا ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک بات کی قسم کھا بیٹھا ہو اور بعد میں معلوم ہو کہ وہ نامناسب بات ہے تو اسے کیا کرنا چاہیے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت یہ ہے کہ آپ نے فرمایا

اسے صابر پایا، بہترین بندہ تھا، اپنے رب کی طرف بہت رجوع کرنے والا تھا۔[۴۷]

کہ اس صورت میں آدمی کو وہی کام کرنا چاہیے جو بہتر ہو اور یہی اس کا کفارہ ہے۔ دوسری روایت حضورؐ سے یہ ہے کہ اس نامناسب کام کے بجائے آدمی وہ کام کرے جو اچھا ہو اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔ یہ آیت اسی دوسری روایت کی تائید کرتی ہے۔ کیونکہ ایک نامناسب کام نہ کرنا ہی اگر قسم کا کفارہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوبؑ سے یہ نہ فرماتا کہ تم ایک جھاڑو مار کر اپنی قسم پوری کر لو، بلکہ یہ فرماتا کہ تم یہ نامناسب کام نہ کرو اور اسے نہ کرنا ہی تمہاری قسم کا کفارہ ہے۔

اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آدمی نے جس بات کی قسم کھائی ہو اسے فوراً پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔ حضرت ایوب نے قسم بیماری کی حالت میں کھائی تھی اور اسے پورا تندرست ہونے کے بعد کیا، اور تندرست ہونے کے بعد بھی فوراً ہی نہیں کر دیا۔

بعض لوگوں نے اس آیت کو حیلۂ شرعی کے لیے دلیل قرار دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ ایک حیلہ ہی تھا جو حضرت ایوب، کو بتایا گیا تھا، لیکن وہ کسی فرض سے بچنے کے لیے نہیں بلکہ ایک برائی سے بچنے کے لیے بتایا گیا تھا۔ لہٰذا شریعت میں صرف وہی حیلے جائز ہیں جو آدمی کو اپنی ذات سے یا کسی دوسرے شخص سے ظلم اور گناہ اور برائی کو دفع کرنے کے لیے اختیار کیے جائیں۔ ورنہ حرام کو حلال کرنے یا فرائض کو ساقط کرنے یا نیکی سے بچنے کے لیے حیلہ سازی گناہ در گناہ ہے۔ بلکہ اس کے ڈانڈے کفر سے جا ملتے ہیں کیونکہ جو شخص ان ناپاک اغراض کے لیے حیلہ کرتا ہے وہ گویا خدا کو دھوکا دینا چاہتا ہے۔ مثلاً جو شخص زکوٰۃ سے بچنے کے لیے سال ختم ہونے سے پہلے اپنا مال کسی اور کی طرف منتقل کر دیتا ہے وہ محض ایک فرض ہی سے فرار نہیں کرتا۔ وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اس ظاہری فعل سے دھوکا کھا جائے گا اور اسے فرض سے سبکدوش سمجھ لیگا۔ جن فقہاءؒ نے اس طرح کے حیلے اپنی کتابوں میں درج کیے ہیں ان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احکام شریعت سے جان چھڑانے کے لیے یہ حیلہ بازیاں کرنی چاہییں۔ بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک گناہ کو قانونی شکل دے کر بچ نکلے تو قاضی یا حاکم اس پر گرفت نہیں کر سکتا۔ اس کا معاملہ خدا کے حوالے ہے۔

[۴۷] حضرت ایوبؑ کا ذکر اس سیاق و سباق میں یہ بتانے کے لیے کیا گیا ہے کہ اللہ کے نیک بندے

اور ہمارے بندوں، ابراہیمؑ اور اسحٰقؑ اور یعقوبؑ کا ذکر کرو۔ بڑی قوتِ عمل رکھنے والے اور دیدہ ور لوگ تھے۔[۴۸] ہم نے اُن کو ایک خالص صفت کی بنا پر برگزیدہ کیا تھا، اور وہ دارِ آخرت کی یاد تھی۔[۴۹] یقیناً ہمارے ہاں ان کا شمار چُنے ہوئے نیک اشخاص میں ہے۔ اور اسماعیلؑ اور

جب مصائب و شدائد میں مبتلا ہوتے ہیں تو اپنے رب سے شکوہ سنج نہیں ہوتے بلکہ صبر کے ساتھ اس کی ڈالی ہوئی آزمائشوں کو برداشت کرتے ہیں اور اُسی سے مدد مانگتے ہیں۔ اُن کا یہ طریقہ نہیں ہوتا کہ اگر کچھ مدت تک خدا سے دعا مانگتے رہنے پر بلا نہ ٹلے تو پھر اس سے مایوس ہو کر دوسروں کے آستانوں پر ہاتھ پھیلانا شروع کر دیں۔ بلکہ وہ خوب سمجھتے ہیں کہ جو کچھ ملنا ہے اللہ ہی کے ہاں سے ملنا ہے، اس لیے مصیبتوں کا سلسلہ چاہے کتنا ہی دراز ہو، وہ اُسی کی رحمت کے امیدوار بنے رہتے ہیں۔ اسی لیے وہ اُن الطاف و عنایات سے سرفراز ہوتے ہیں جن کی مثال حضرت ایوبؑ کی زندگی میں ملتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ کبھی مضطرب ہو کر کسی اخلاقی مخمصے میں پھنس بھی جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ انہیں بُرائی سے بچانے کے لیے ایک راہ نکال دیتا ہے جس طرح اس نے حضرت ایوبؑ کے لیے نکال دی۔

[۴۸] اصل الفاظ ہیں اُولِی الْاَیْدِیْ وَالْاَبْصَارِ (ہاتھوں والے اور نگاہوں والے)۔ ہاتھ سے مراد جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، قوت و قدرت ہے۔ اور ان انبیاء کو صاحبِ قوت و قدرت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہایت باعمل لوگ تھے، اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے اور معصیتوں سے بچنے کی زبردست طاقت رکھتے تھے، اور دنیا میں اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے لیے انہوں نے بڑی کوششیں کی تھیں۔ نگاہ سے مراد آنکھوں کی بینائی نہیں بلکہ دل کی بصیرت ہے۔ وہ حق بیں اور حقیقت شناس لوگ تھے۔ دنیا میں اندھوں کی طرح نہیں چلتے تھے بلکہ آنکھیں کھول کر علم و معرفت کی پوری روشنی میں ہدایت کا سیدھا راستہ دیکھتے ہوئے چلتے تھے۔ ان الفاظ میں ایک لطیف اشارہ اس طرف بھی ہے کہ جو لوگ بدعمل اور گمراہ ہیں وہ درحقیقت ہاتھوں اور آنکھوں، دونوں سے محروم ہیں۔ ہاتھ والا حقیقت میں وہی ہے جو اللہ کی راہ میں کام کرے اور آنکھوں والا اصل وہی ہے جو حق کی روشنی اور باطل کی تاریکی میں امتیاز کرے۔

[۴۹] یعنی ان کی تمام سرفرازیوں کی اصل وجہ یہ تھی کہ اُن کے اندر دنیا طلبی اور دنیا پرستی کا شائبہ تک نہ تھا،

الیسعؑ ۵؎ اور ذوالکفلؑ ۵۱؎ کا ذکر کرو، یہ سب نیک لوگوں میں تھے۔

ان کی ساری فکر و سعی آخرت کے لیے تھی، وہ خود بھی اُس کو یاد رکھتے تھے اور دوسروں کو بھی اس کی یاد دلاتے تھے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کو وہ مرتبے دیئے جو دنیا بنانے کی فکر میں منہمک رہنے والے لوگوں کو کبھی نصیب نہ ہوئے۔ اس سلسلے میں یہ لطیف نکتہ بھی نگاہ میں رہنا چاہیے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے آخرت کے لیے صرف الدار (وہ گھر، یا اصل گھر) کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ اس سے یہ حقیقت ذہن نشین کرنی مطلوب ہے کہ یہ دنیا سرے سے انسان کا گھر ہے ہی نہیں، بلکہ یہ صرف ایک گزرگاہ ہے، ایک مسافر خانہ ہے، جس سے آدمی کو بہرحال رخصت ہو جانا ہے اصل گھر وہی آخرت کا گھر ہے۔ جو شخص اس کو سنوارنے کی فکر کرتا ہے وہی صاحب بصیرت ہے اور اللہ کے نزدیک لامحالہ اسی کو پسندیدہ انسان ہونا چاہیے۔ رہا وہ شخص جو اس مسافر خانے میں اپنی چند روزہ قیام گاہ کو سجانے کے لیے وہ کرتوت کرتا ہے جن سے آخرت کا گھر اُس کے لیے اُجڑ جائے وہ عقل کا اندھا ہے اور فطری بات ہے کہ ایسا آدمی اللہ کو پسند نہیں آ سکتا۔

۵؎ قرآن مجید میں اِن کا ذکر صرف دو جگہ آیا ہے۔ ایک سورۃ انعام آیت ۸۶ میں۔ دوسرے اِس جگہ اور دونوں مقامات پر کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ صرف انبیائے کرام کے سلسلے میں ان کا نام لیا گیا ہے۔ وہ بنی اسرائیل کے اکابر انبیاء میں سے تھے۔ دریائے اُردن کے کنارے ایک مقام ابیل محولہ (ABEL MEHOLAH) کے رہنے والے تھے۔ یہودی اور عیسائی ان کو الیشع (ELISHA) کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ حضرت الیاس علیہ السلام جس زمانے میں جزیرہ نمائے سینا میں پناہ گزیں تھے، اُن کو چند اہم کاموں کے لیے شام و فلسطین کی طرف واپس جانے کا حکم دیا گیا، جن میں سے ایک کام یہ تھا کہ حضرت الیسع کو اپنی جانشینی کے لیے تیار کریں۔ اِس فرمان کے مطابق جب حضرت الیاس اِن کی بستی پر پہنچے تو دیکھا کہ یہ بارہ جوڑی بیل آگے لیے زمین جوت رہے ہیں اور خود بارھویں جوڑی کے ساتھ ہیں۔ انہوں نے ان کے پاس سے گزرتے ہوئے ان پر اپنی چادر ڈال دی اور یہ کھیتی باڑی چھوڑ کر ساتھ ہو لیے (سلاطین، باب ۱۹، فقرات ۱۵ تا ۲۱)۔ تقریباً دس بارہ سال یہ اُن کے زیر تربیت رہے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے ان کو اُٹھا لیا تو یہ اُن کی جگہ مقرر ہوئے (۲۔ سلاطین، باب ۲)۔ بائیبل کی کتاب ۲ سلاطین میں باب ۲ سے ۱۳ تک ان کا تذکرہ بڑی تفصیل کے ساتھ درج ہے جس سے

یہ ایک ذکر تھا۔ (اب سنو کہ) متقی لوگوں کے لیے یقیناً بہترین ٹھکانا ہے، ہمیشگی کے قیام کی جنتیں جن کے دروازے اُن کے لیے کھلے ہوں گے ۵۲۔ ان میں وہ تکیے لگائے بیٹھے ہونگے، خوب خوب

معلوم ہوتا ہے کہ شمالی فلسطین کی اسرائیلی سلطنت جب شرک و بُت پرستی اور اخلاقی نجاستوں میں غرق ہوتی ہی چلی گئی تو آخر کار انہوں نے یاہو بن یہوسفط بن نمسی کو اُس خانوادۂ شاہی کے خلاف کھڑا کیا جس کے کرتوتوں سے اسرائیل میں یہ بُرائیاں پھیلی تھیں، اور اس نے نہ صرف بعل پرستی کا خاتمہ کیا، بلکہ اس بدکردار خاندان کے بچے بچے کو قتل کر دیا۔ لیکن اس اصلاحی انقلاب سے بھی وہ برائیاں پُوری طرح نہ مٹ سکیں جو اسرائیل کی رگ رگ میں اُتر چکی تھیں، اور حضرت الیسع کی وفات کے بعد تو انہوں نے طوفانی شکل اختیار کر لی، یہاں تک کہ سامریہ پر اشوریوں کے پے در پے حملے شروع ہو گئے۔ (مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد دوم، ص ۵۹۷ - اور تفسیر سورۂ صافات، حاشیہ نمبر ۷۰، ۷۱)۔

۵۱ حضرت ذوالکفل کا ذکر بھی قرآن مجید میں دو ہی جگہ آیا ہے۔ ایک سورۂ انبیاء۔ دوسرے یہ مقام۔ ان کے متعلق ہم اپنی تحقیق سورۂ انبیاء میں بیان کر چکے ہیں۔ (تفہیم القرآن، جلد سوم، ص ۱۸۱، ۱۸۲)

۵۲ اصل الفاظ ہیں مُفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ۔ اس کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ ان جنتوں میں وہ بے روک ٹوک پھریں گے، کہیں ان کے لیے کوئی رکاوٹ نہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ جنت کے دروازے کھولنے کے لیے کسی کوشش کی حاجت نہ ہوگی بلکہ وہ مجرد اُن کی خواہش پر خود بخود کھل جائیں گے۔ تیسرے یہ کہ جنت کے انتظام پر جو فرشتے مقرر ہوں گے وہ اہل جنت کو دیکھتے ہی ان کے لیے دروازے کھول دیں گے۔ یہ تیسرا مضمون قرآن مجید میں ایک اور مقام پر زیادہ صاف الفاظ میں بیان فرمایا گیا ہے: حَتّٰٓى اِذَا جَآءُوْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوْهَا خٰلِدِيْنَ "یہاں تک کہ جب وہ وہاں پہنچیں گے اور اس کے دروازے کھولے جائیں گے تو جنت کے منتظمین ان سے کہیں گے کہ سلام علیکم، خوش آمدید، ہمیشہ کے لیے اس میں داخل ہو جائیے"۔ ——

(الزمر - ۷۳)

فواکہ اور مشروبات طلب کر رہے ہوں گے، اور ان کے پاس شرمیلی ہم سن بیویاں ہونگی[۵۳]۔ یہ وہ چیزیں ہیں جنہیں حساب کے دن عطا کرنے کا تم سے وعدہ کیا جا رہا ہے۔ یہ ہمارا رزق ہے جو کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

یہ تو ہے متقیوں کا انجام۔ اور سرکشوں کے لیے بدترین ٹھکانا ہے جہنّم جس میں وہ جھلسے جائیں گے، بہت ہی بُری قیام گاہ۔ یہ ہے اُن کے لیے، پس وہ مزا چکھیں کھولتے ہوئے پانی اور پیپ لہو کا[۵۴]، اور اسی قسم کی دوسری تلخیوں کا۔ (وہ جہنّم کی طرف اپنے پیرووں کو آتے دیکھ کر آپس میں کہیں گے) "یہ ایک لشکر تمہارے پاس گھسا چلا آرہا ہے، کوئی خوش آمدید ان کے لیے نہیں ہے، یہ آگ میں جھلسنے والے ہیں"۔ وہ اُن کو جواب دیں گے "نہیں بلکہ تم ہی جھلسے جا رہے ہو، کوئی خیر مقدم تمہارے لیے نہیں۔ تم ہی تو یہ انجام ہمارے آگے لائے ہو، کیسی بُری ہے یہ جائے قرار"۔ پھر وہ کہیں گے "اے ہمارے رب، جس نے ہمیں اس انجام کو پہنچانے کا بندوبست کیا اُس کو دوزخ کا دُہرا عذاب دے"۔ اور وہ آپس میں کہیں گے "کیا بات ہے، ہم اُن لوگوں کو کہیں نہیں دیکھتے جنہیں ہم دنیا میں بُرا سمجھتے تھے[۵۵]؟ ہم نے یونہی ان کا مذاق بنا لیا تھا، یا وہ کہیں نظروں سے اوجھل ہیں؟" بے شک یہ بات سچی ہے، اہلِ دوزخ میں یہی کچھ جھگڑے ہونے والے ہیں۔ ۴ع

۵۳؎ ہم سن بیویوں کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ آپس میں ہم سن ہونگی، اور یہ بھی کہ وہ اپنے شوہروں کی ہم سن ہونگی۔

۵۴؎ اصل میں لفظ غَسَّاق استعمال ہُوا ہے جس کے کئی معنی اہلِ لغت نے بیان کیے ہیں۔ ایک معنی جسم سے نکلنے والی رطوبت کے ہیں جو پیپ، لہو، کچ لہو وغیرہ کی شکل میں ہو، اور اس میں آنسو بھی شامل ہیں۔ دوسرے معنی انتہائی سرد چیز کے ہیں۔ اور تیسرے معنی انتہائی بدبودار متعفن چیز کے۔ لیکن اس لفظ کا عام استعمال پہلے ہی معنی میں ہوتا ہے اگرچہ باقی دونوں معنی بھی لغت کے اعتبار سے درست ہیں۔

۵۵؎ مراد ہیں وہ اہلِ ایمان جن کو یہ کفار دنیا میں بُرا سمجھتے تھے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ حیران ہو ہو کر ہر طرف دیکھیں گے کہ اس جہنّم میں ہم اور ہمارے پیشوا تو موجود ہیں مگر اُن لوگوں کا یہاں کہیں پتہ نشان تک نہیں ہے جن کی ہم دنیا میں بُرائیاں

(اے نبی)[۵۶] اِن سے کہو، "میں تو بس خبردار کر دینے والا ہوں۔[۵۷] کوئی عبادت کا مستحق نہیں مگر اللہ، جو یکتا ہے، سب پر غالب، آسمانوں اور زمین کا مالک اور اُن ساری چیزوں کا مالک جو ان کے درمیان ہیں، زبردست اور درگزر کرنے والا۔" اِن سے کہو "یہ ایک بڑی خبر ہے جس کو سُن کر تم منہ پھیرتے ہو۔[۵۸] (ان سے کہو) "مجھے اس وقت کی کوئی خبر نہ تھی جب ملاءِ اعلیٰ میں جھگڑا ہو رہا تھا۔ مجھ کو تو وحی کے ذریعہ سے یہ باتیں صرف اس لیے بتائی جاتی ہیں کہ میں کھلا کھلا خبردار کرنے والا ہوں۔" جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا[۵۹] "میں مٹی سے ایک بشر بنانے والا ہوں،[۶۰] پھر جب میں اسے پوری طرح بنا دوں اور

کرتے تھے اور خدا، رسول، آخرت کی باتیں کرنے پر جن کا مذاق ہماری مجلسوں میں اڑایا جاتا تھا۔

۵۴ اب کلام کا رخ پھر اُسی مضمون کی طرف پھر رہا ہے جس سے تقریر کا آغاز ہوا تھا۔ اِس حصے کو پڑھتے ہوئے پہلے رکوع سے مقابلہ کرتے جائیے، تاکہ بات پوری طرح سمجھ میں آ سکے۔

۵۵ آیت نمبر ۴ میں فرمایا گیا تھا کہ یہ لوگ اس بات پر بڑے اچنبھے کا اظہار کر رہے ہیں کہ ایک خبردار کرنے والا خود ان کے درمیان سے اٹھ کھڑا ہوا ہے۔ یہاں فرمایا جا رہا ہے کہ ان سے کہو میرا کام بس تمہیں خبردار کر دینا ہے۔ یعنی میں کوئی فوجدار نہیں ہوں کہ زبردستی تمہیں غلط راستے سے ہٹا کر سیدھے راستے کی طرف کھینچوں۔ میرے سمجھانے سے اگر تم نہ مانو گے تو اپنا ہی نقصان کرو گے۔ بے خبر ہی رہنا اگر تمہیں پسند ہے تو اپنی غفلت میں سرشار پڑے رہو، اپنا انجام خود دیکھ لو گے۔

۵۶ یہ جواب ہے کفار کی اُس بات کا جو آیت نمبر ۵ میں گزری ہے کہ "کیا اِس شخص نے سارے خداؤں کی جگہ بس ایک خدا بنا ڈالا؟ یہ تو بڑی عجیب بات ہے۔" اس پر فرمایا جا رہا ہے کہ تم چاہے کتنی ہی ناک بھوں چڑھاؤ، مگر یہ ہے ایک حقیقت جس کی خبر میں تمہیں دے رہا ہوں، اور تمہارے ناک بھوں چڑھانے سے یہ حقیقت بدل نہیں سکتی۔

اس جواب میں صرف بیانِ حقیقت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے حقیقت ہونے کی دلیل بھی اسی میں موجود ہے۔ مشرکین کہتے تھے کہ معبود بہت سے ہیں جن میں سے ایک اللہ بھی ہے، تم نے سارے معبودوں کو ختم کر کے بس ایک معبود کیسے بنا ڈالا؟ اس کے جواب میں فرمایا گیا کہ معبودِ حقیقی صرف ایک اللہ ہی ہے، کیونکہ وہ سب پر

اس میں اپنی رُوح پھونک دوں[۶۱] تو تم اس کے آگے سجدے میں گر جاؤ[۶۲]۔ اس حکم کے مطابق فرشتے سب کے سب سجدے میں گر گئے، مگر ابلیس نے اپنی بڑائی کا گھمنڈ کیا اور وہ کافروں میں سے ہو گیا۔[۶۳] ربّ نے فرمایا "اے ابلیس، تجھے کیا چیز اُس کو سجدہ کرنے سے مانع ہوئی جسے مَیں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا ہے[۶۴]؟ تو بڑا بن رہا ہے یا تو ہے ہی کچھ اونچے درجے کی ہستیوں میں سے؟" اُس نے

غالب ہے، زمین و آسمان کا مالک ہے، اور کائنات کی ہر چیز اس کی مِلک ہے۔ اُس کے ماسوا اس کائنات میں جن ہستیوں کو تم نے معبود بنا رکھا ہے ان میں سے کوئی ہستی بھی ایسی نہیں ہے جو اس سے مغلوب اور اس کی مملوک نہ ہو۔ یہ مغلوب اور مملوک ہستیاں اُس غالب اور مالک کے ساتھ خدائی میں شریک کیسے ہو سکتی ہیں اور آخر کس حق کی بنا پر انہیں معبود قرار دیا جا سکتا ہے۔

۵۹ یہ اس جھگڑے کی تفصیل ہے جس کی طرف اُوپر کی آیت میں اشارہ کیا گیا ہے اور جھگڑے سے مراد شیطان کا خدا سے جھگڑا ہے جیسا کہ آگے کے بیان سے ظاہر ہو رہا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات ملحوظِ خاطر رہنی چاہیے کہ "ملاءِ اعلیٰ" سے مراد فرشتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے شیطان کا مکالمہ دُو بدو نہیں بلکہ کسی فرشتے ہی کے توسط سے ہُوا ہے۔ اس لیے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ بھی ملاءِ اعلیٰ میں شامل تھا۔ جو قصہ یہاں بیان کیا جا رہا ہے وہ اس سے پہلے حسبِ ذیل مقامات پر گزر چکا ہے: تفہیم القرآن جلد اوّل، ص ۶۱ تا ۶۹۔ جلد دوم، صفحات ۱۰ تا ۱۸، ۵۰۴ تا ۵۰۷ - ۶۲۷ تا ۶۳۰ - جلد سوم صفحات ۲۹ - ۳۰ - ۱۲۶ تا ۱۲۹۔

۶۰ بَشَر کے لغوی معنی ہیں جسمِ کثیف جس کی ظاہری سطح کسی دوسری چیز سے ڈھکی ہوئی نہ ہو۔ انسان کی تخلیق کے بعد تو یہ لفظ انسان ہی کے لیے استعمال ہونے لگا ہے لیکن تخلیق سے پہلے اس کا ذکر لفظ بَشَر سے کرنے اور اس کو مٹی سے بنانے کا صاف مطلب یہ ہے کہ "میں مٹی کا ایک پُتلا بنانے والا ہوں جو بال و پر سے عاری ہوگا یعنی جس کی جلد دوسرے حیوانات کی طرح اُون، یا صوف یا بالوں اور پروں سے ڈھکی ہوئی نہ ہوگی"۔

۶۱ تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد دوم ص ۱۰ تا ۱۲۔ اور صفحہ ۵۰۵۔

۶۲ تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد اوّل صفحہ ۶۴ - ۶۵ - جلد دوم صفحہ ۱۰

۶۳ تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد اوّل ص ۶۶ - جلد سوم، ص ۳۰ -

جواب دیا "میں اس سے بہتر ہوں، آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا ہے اور اس کو مٹی سے"۔ فرمایا "اچھا تو یہاں سے نکل جا،[۶۵] تو مردود ہے[۶۶] اور تیرے اوپر یوم الجزاء تک میری لعنت ہے"[۶۷]۔ وہ بولا "اے میرے

[۶۴] یہ الفاظ تخلیق انسانی کے شرف پر دلالت کرنے کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔ بادشاہ کا اپنے خدام سے کوئی کام کرانا یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ ایک معمولی کام تھا جو خدام سے کرا لیا گیا۔ بخلاف اس کے بادشاہ کا کسی کام کو بنفسِ نفیس انجام دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایک افضل و اشرف کام تھا۔ پس اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جسے میں نے خود بلا واسطہ بنایا ہے اس کے آگے جھکنے سے تجھے کس چیز نے روکا؟

"دونوں ہاتھوں" سے غالباً اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اس نئی مخلوق میں اللہ تعالیٰ کی شانِ تخلیق کے دو اہم پہلو پائے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اسے جسم حیوانی عطا کیا گیا جس کی بنا پر وہ حیوانات کی جنس میں سے ایک نوع ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے اندر وہ روح ڈال دی گئی جس کی بنا پر وہ اپنی صفات میں تمام ارضی مخلوقات سے اشرف و افضل ہو گیا۔

[۶۵] یعنی اس مقام سے جہاں آدم کی تخلیق ہوئی اور جہاں آدم کے آگے فرشتوں کو سجدہ کرنے کا حکم ہوا اور جہاں ابلیس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کا ارتکاب کیا۔

[۶۶] اصل میں لفظ "رجیم" استعمال ہوا ہے جس کے لغوی معنی ہیں "پھینکا ہوا" یا "مارا ہوا"۔ اور محاورے میں یہ لفظ اس شخص کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جسے مقامِ عزت سے گرا دیا گیا ہو اور ذلیل و خوار کر کے رکھ دیا گیا ہو۔ سورۂ اعراف میں یہی مضمون ان الفاظ میں ادا کیا گیا ہے: فَاخْرُجْ اِنَّكَ مِنَ الصّٰغِرِيْنَ "پس تو نکل جا، تو ذلیل ہستیوں میں سے ہے"۔

[۶۷] اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یوم الجزاء کے بعد اس پر لعنت نہ ہو گی۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یوم الجزاء تک تو وہ اس نافرمانی کی پاداش میں مبتلائے لعنت رہیگا، اور یوم الجزاء کے بعد وہ اپنے اُن کرتوتوں کی سزا بھگتے گا جو تخلیقِ آدم کے وقت سے لے کر قیامت تک اس سے سرزد ہوں گے۔

رب، یہ بات ہے تو پھر مجھے اُس وقت تک کے لیے مہلت دے دے جب یہ لوگ دوبارہ اٹھائے جائیں گے۔ فرمایا: "اچھا، تجھے اُس روز تک کی مہلت ہے جس کا وقت مجھے معلوم ہے۔" اس نے کہا "تیری عزت کی قسم، میں ان سب لوگوں کو بہکا کر رہوں گا، بجز تیرے اُن بندوں کے جنہیں تو نے خالص کر لیا ہے۔" فرمایا "تو حق یہ ہے، اور میں حق ہی کہا کرتا ہوں، کہ میں جہنم کو تجھ سے اور اُن سب لوگوں سے بھر دوں گا جو ان انسانوں میں سے تیری پیروی کریں گے۔"

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ "میں تیرے چیدہ بندوں کو بہکاؤں گا نہیں"، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "تیرے چیدہ بندوں پر میرا بس نہ چلے گا۔"

"تجھ سے" کا خطاب صرف شخص ابلیس ہی کی طرف نہیں ہے بلکہ پوری جنس شیاطین کی طرف ہے، یعنی ابلیس اور اس کا وہ پورا گروہ شیاطین جو اس کے ساتھ مل کر نوع انسانی کو گمراہ کرنے میں لگا رہے گا۔

یہ پورا قصہ سرداران قریش کے اس قول کے جواب میں سنایا گیا ہے کہ أَأُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِن بَيْنِنَا "کیا ہمارے درمیان بس یہی ایک شخص رہ گیا تھا جس پر ذکر نازل کیا گیا؟" اس کا ایک جواب تو وہ تھا جو آیات نمبر ۹ اور ۱۰ میں دیا گیا ہے کہ کیا خدا کی رحمت کے خزانوں کے تم مالک ہو، اور کیا آسمان و زمین کی بادشاہی تمہاری ہے اور یہ فیصلہ کرنا تمہارا کام ہے کہ خدا کا نبی کسے بنایا جائے اور کسے نہ بنایا جائے؟ دوسرا جواب یہ ہے، اور اس میں سرداران قریش کو بتایا گیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں تمہارا حسد اور اپنی بڑائی کا گھمنڈ، آدم علیہ السلام کے مقابلے میں ابلیس کے حسد اور گھمنڈ سے ملتا جلتا ہے۔ ابلیس نے اللہ تعالیٰ کے اس حق کو ماننے سے انکار کیا تھا کہ جسے وہ چاہے اپنا خلیفہ بنائے، اور تم بھی اُس کے اس حق کو تسلیم کرنے سے انکار کر رہے ہو کہ جسے وہ چاہے اپنا رسول بنائے۔ اُس نے آدم کے آگے جھکنے کا حکم نہ مانا اور تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کا حکم نہیں مان رہے ہو۔ اس کے ساتھ تمہاری یہ مشابہت بس اس حد پر ختم نہ ہو جائے گی، بلکہ تمہارا انجام بھی پھر وہی ہوگا جو اُس کے لیے مقدر ہو چکا ہے، یعنی دنیا میں خدا کی لعنت، اور آخرت میں جہنم کی آگ۔

(اے نبی) ان سے کہدو کہ میں اس تبلیغ پر تم سے کوئی اجر نہیں مانگتا[۱]، اور نہ میں بناوٹی لوگوں میں سے ہوں[۲]۔ یہ تو ایک نصیحت ہے تمام جہان والوں کے لیے۔ اور تھوڑی مدت ہی گزرے گی کہ تمہیں اس کا حال خود معلوم ہو جائے گا[۳]۔ ع

اس کے ساتھ اس قصے کے ضمن میں دو باتیں اور بھی سمجھائی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ جو انسان بھی اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کر رہا ہے وہ دراصل اپنے اس ازلی دشمن۔ ابلیس کے پھندے میں پھنس رہا ہے جس نے آغاز آفرینش سے نوع انسانی کو اغوا کرنے کا تہیہ کر رکھا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ بندہ اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں انتہائی مبغوض ہے جو تکبّر کی بنا پر اس کی نافرمانی کرے اور پھر اپنی اس نافرمانی کی روش پر اصرار کیے چلا جائے ایسے بندے کے لیے اللہ کے ہاں کوئی معافی نہیں ہے۔

[۱] یعنی میں ایک بے غرض آدمی ہوں، اپنے کسی ذاتی مفاد کے لیے یہ تبلیغ نہیں کر رہا ہوں۔

[۲] یعنی میں اُن لوگوں میں سے نہیں ہوں جو اپنی بڑائی قائم کرنے کے لیے جھوٹے دعوے کر اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور وہ کچھ بن بیٹھتے ہیں جو فی الواقع وہ نہیں ہوتے۔ یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے محض کفارِ مکّہ کی اطلاع کے لیے نہیں کہوائی گئی ہے، بلکہ اس کے پیچھے حضورؐ کی وہ پوری زندگی شہادت کے طور پر موجود ہے جو نبوت سے پہلے انہی کفار کے درمیان چالیس برس تک گزر چکی تھی۔ مکّے کا بچہ بچہ یہ جانتا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک بناوٹی آدمی نہیں ہیں۔ پوری قوم میں کسی شخص نے بھی کبھی اُن کی زبان سے کوئی ایسی بات نہ سنی تھی جس سے یہ شبہ کرنے کی گنجائش ہوتی کہ وہ کچھ بننا چاہتے ہیں اور اپنے آپ کو نمایاں کرنے کی فکر میں لگے ہوتے ہیں۔

[۳] یعنی جو تم میں سے زندہ رہیں گے وہ چند سال کے اندر اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے کہ جو بات میں کہہ رہا ہوں وہ پوری ہو کر رہی۔ اور جو مر جائیں گے اُن کو موت کے دروازے سے گزرتے ہی پتہ چل جائیگا کہ حقیقت وہی کچھ ہے جو میں بیان کر رہا ہوں۔

کیا صحابۂ کرامؓ معیارِ حق ہیں؟

— ملک غلام علی صاحب —

جماعت اسلامی کے خلاف جو بے سروپا اور خلافِ واقعہ الزامات عائد کیے جاتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ "یہ جماعت صحابۂ کرام کو معیارِ حق نہیں مانتی اور ان پر تنقید کو جائز رکھتی ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کو صحابۂ کرام کی عیب چینی سے منع فرمایا گیا ہے اور قرآن و حدیث صحابہؓ کے فضائل و مناقب سے لبریز ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں، جس کی بھی تم پیروی کروگے راہ پاؤگے۔"

جماعتِ اسلامی سے وابستگی رکھنے والا ہر شخص اگرچہ اللہ کے فضل و کرم سے ایک سچے مسلمان کی طرح اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جس انسانی گروہ کے لیے سب سے زیادہ محبّت و تعظیم کے جذبات اپنے دل میں رکھتا ہے، وہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہی کی جماعت ہے اور وہ اپنی حد تک اس غلط الزام سے اپنے آپ کو بری الذمّہ سمجھتا ہے، تاہم عامۃ المسلمین کو بدگمانی سے بچانے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصل حقیقت کو واضح کیا جائے اور بتایا جائے کہ جماعتِ اسلامی کا موقف اس مسئلے میں کیا ہے اور آیا وہ کتاب و سُنّت اور ائمۂ سلف کے مسلّمہ مسلک کے مطابق ہے یا ان کے مخالف۔ اس وضاحت سے امید ہے کہ جماعت کے افراد کو بھی اطمینانِ قلب حاصل ہوگا اور معترضین کا بھی اگر منہ بند نہ ہوگا تو کم از کم عام مسلمانوں کے غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا امکان باقی نہ رہے گا۔ اسی غرض کو سامنے رکھ کر یہاں چند ضروری تصریحات پیش کی جارہی ہیں۔

دستورِ جماعت کی اصل عبارت | جماعت اسلامی کے خلاف مندرجہ بالا الزام کی بنیاد جماعت کے دستور کی ایک عبارت پر رکھی جاتی ہے جس کے پورے الفاظ بھی معترضین نقل نہیں کرتے بلکہ ایک دو

فقروں کو سیاقِ عبارت سے الگ کر کے پیش کرتے ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مزید بحث سے قبل دستورِ جماعتِ اسلامی کی وہ پوری عبارت یہاں نقل کر دی جائے جس کو بنیاد بنا کر یہ اعتراض بار بار اٹھایا جاتا ہے۔ دستورِ جماعت کی دفعہ ۳ کی متعلقہ شق ۶ درج ذیل ہے:

> "رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے، کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا نہ ہو۔ ہر ایک کو خدا کے بنائے ہوئے اسی معیارِ کامل پر جانچے اور پرکھے اور جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجہ میں ہو اس کو اسی درجہ میں رکھے۔"

بس یہی وہ عبارت ہے جس سے وہ سارا الزام برآمد کیا گیا ہے حالانکہ اس میں یہ بات سرے سے مذکور ہی نہیں ہے کہ صحابہ کرام کی جماعت پر تنقید ہو سکتی ہے یا نہیں، بلکہ اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ اصل معیارِ حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس کے اندر سے معنی آفرینی اور حاشیہ آرائی کر کے یہ بات معترضین نے خود نکالی ہے کہ نبی کے سوا کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھنے سے صحابہ پر تنقید کا جواز لازم آتا ہے لہٰذا جماعتِ اسلامی اس کی قائل ہے۔ پھر تنقید کو تنقیص اور عیب چینی کا ہم معنی بھی خود معترضین ہی نے بنایا ہے تاکہ ہم پر یہ الزام چسپاں کیا جا سکے کہ ہم صحابہ کی عیب چینی کو جائز سمجھتے ہیں اور اس کا ارتکاب بھی کرتے ہیں۔ اس کے بعد معترضین کا مزید کرتب یہ ہے کہ وہ اس عبارت کا یہ فقرہ صاف نظر انداز کر جاتے ہیں کہ "جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجے میں ہو اس کو اسی درجے میں رکھے۔" چونکہ یہ فقرہ ان کے اعتراضات کی پوری بنیاد ہی کو منہدم کر دیتا ہے، اس لیے وہ سرے سے اس کا کوئی ذکر ہی نہیں کرتے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان حضرات پر الزام تراشی کا شوق کس قدر غالب ہے اور ان کے لیے دوسروں کے دین و ایمان میں کیڑے ڈالنا کس طرح ایک محبوب مشغلہ بن گیا ہے۔

امیرِ جماعت کی تشریحات | اس پر مزید ستم یہ ہے کہ ان لوگوں کی اس الزام تراشی کے جواب میں مذکورۂ بالا عبارت کی جو تشریح بارہا کی گئی ہے، اس سے انہوں نے ہمیشہ آنکھیں بند رکھی ہیں اور اپنے اصل اعتراض ہی کو بار بار دہراتے اور پھیلاتے چلے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھیے، دستور کی اس شق اور بالخصوص اس کے الفاظ "معیارِ حق" اور "تنقید" کی تشریح جماعتِ اسلامی پاکستان کے موجودہ امیر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی

نے بعض سوالات کا جواب دیتے ہوئے یوں کی ہے:

"ہمارے نزدیک معیارِ حق سے مراد وہ چیز ہے جس سے مطابقت رکھنا حق اور جس کے خلاف ہونا باطل ہو۔ اس لحاظ سے معیارِ حق صرف خدا کی کتاب اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ صحابۂ کرام معیارِ حق نہیں ہیں بلکہ کتاب و سنت کے معیار پر پورے اترتے ہیں۔ کتاب و سنت کے معیار پر جانچ کر ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ گروہ برحق ہے۔ ان کے اجماع کو ہم اسی بنا پر حجت مانتے ہیں کہ ان کا کتاب و سنت کی ادنیٰ سی خلاف ورزی پر بھی متفق ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن نہیں ہے۔"

(ترجمان القرآن، رسائل و مسائل جلد ۵۶، عدد ۵)

پھر ایک دوسرے مقام پر وہ لکھتے ہیں:

"تنقید کے معنی عیب چینی ایک جاہل آدمی تو سمجھ سکتا ہے مگر کسی صاحبِ علم آدمی سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس لفظ کا یہ مفہوم سمجھے گا۔ تنقید کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں اور خود دستور کی مذکورۂ بالا عبارت میں اس معنی کی تصریح بھی کر دی گئی ہے۔ اس کے بعد عیب چینی مراد لینے کی گنجائش صرف ایک فتنہ پرداز آدمی ہی اس لفظ سے نکال سکتا ہے۔ مزید برآں اس فقرے میں یہ تصریح بھی کر دی گئی ہے کہ رسولِ خدا کو معیار قرار دینے کے بعد جس کا جو مرتبہ بھی اس لحاظ سے قرار پائے گا، اسے اسی درجہ میں رکھا جائے گا۔ اس سے یہ مطلب آخر کیسے نکل آیا کہ صحابۂ کرام کے جو محامد و فضائل کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں مذکور ہیں، وہ واجب التسلیم نہیں ہیں۔"

(رسالہ "کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟")

جماعت اسلامی کے دستور کی مندرجۂ بالا عبارت اور اس کی پیش کردہ وضاحت سلیس اور عام فہم ہے اور ہر پڑھا لکھا آدمی اس کو پڑھ کر بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ آیا اس سے صحابۂ کرام کی تنقیص و توہین کا پہلو نکلتا ہے یا اس سے ان کی تعظیم و توقیر ثابت ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اگر لفظ تنقید استعمال ہوا ہے تو اسے خواہ مخواہ ہوّا بنا لینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ اس لفظ کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم فقط یہ ہے کہ کسی شے کی حقیقت و ماہیت کو جانچا جائے۔ اگر وہ شے فی الاصل زرِ خالص اور کامل العیار ہے تو معیار

پرکھے جانے کے بعد اس کا جوہرِ حسن و کمال اور زیادہ نکھر جاتے گا۔

قرآن کا فیصلہ | کتاب و سنت کے بعد جب صحابہ کرام کے من حیث الجماعت واجب الاحترام ہونے اور اجماعِ صحابہ کے حجتِ شرعی تسلیم کیے جانے کے بعد اس ضمن میں ایک مسئلہ جنت طلب رہ جاتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک ایک صحابی کے منفرد قول و فعل یا چند صحابہ کے مختلف اقوال کا شمار ادلّہ شرعیہ میں ہو سکتا ہے یا نہیں اور کتاب و سنّت کی کسوٹی پر جانچے بغیر بلا تنقید اور بے چون وچرا محض قول و فعلِ صحابی ہونے کی بنا پر انہیں واجب التقلید سمجھا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس معاملے میں جب ہم سب سے پہلے کتاب اللہ کی جانب رجوع کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کسی مقام پر بھی صحابہ کرام کے انفرادی افعال و اعمال کو ہمارے لیے مستقل اسوہ اور مرجع قرار نہیں دیا گیا بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ خود صحابہ کرام کو بھی یہ تعلیم فرمائی گئی ہے کہ جب کسی معاملے میں تمہارے درمیان تنازع اور اختلاف پیدا ہو تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی جانب لوٹاؤ۔ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ۔ اس ارشادِ ربانی کے اوّلین مخاطب خود صحابہ کرام ہی ہیں۔ اور اس میں اللہ تعالیٰ نے آپ ہی یہ فیصلہ فرما دیا ہے کہ ایک ایک صحابی بجائے خود معیارِ حق نہیں ہے بلکہ اختلاف کی صورت میں صحابہ کے لیے بھی مرجع کتاب و سنّت ہی ہے۔

حدیث کا فیصلہ | قرآن مجید کے بعد جب ہم حدیثِ رسولؐ سے رجوع کرتے ہیں تو وہاں بھی ہمیں صحابۂ کرام کے انفرادی اقوال و افعال کے واجب الاتباع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے بعد ابوبکر اور عمر (رضی اللہ عنہما) کی اقتدا کرو۔ لیکن اس سے مراد ان کی ذاتی حیثیت میں مطلقاً پیروی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد خلیفۂ راشد ہونے کی حیثیت سے ان کی اس سنّت کی پیروی ہے جسے اجماعِ صحابہ کی تائید و توثیق حاصل ہوتی ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو یہ دونوں بزرگ دوسرے صحابہ کو اپنی آراء پر بحث و کلام کی دعوت، اور اپنے خیالات سے اختلاف کی اجازت نہ دیتے، اور خود صحابہ بھی ان سے اختلاف کی جرأت نہ کرتے۔

حدیث اصحابی کالنجوم کی تحقیق | اقتدائے شیخین سے متعلق ان احادیث کے علاوہ صرف ایک روایت

ایسی پائی جاتی ہے جس سے بظاہر صحابۂ کرام کے منفرد اقوال کی حجیت کے حق میں استدلال ہو سکتا ہے۔ یہ روایت بالعموم اس طرح بیان کی جاتی ہے: اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم (میرے اصحاب ستاروں کے مانند ہیں۔ ان میں سے جس کی بھی اقتدا کرو گے راستہ پا لو گے)۔ اگرچہ اصولِ فقہ کی کتابوں میں اس روایت کا جابجا ذکر کیا جاتا ہے لیکن میرے علم میں کوئی ایک اصولی یا فقیہ بھی ایسا نہیں ہے جس نے اس روایت سے صحابی کے قول وعمل کو مطلقاً حجت ثابت کرنے کی کوشش کی ہو۔ علمائے اصول اس روایت کی کچھ دوسری تاویلات کرتے ہیں جن کے ذکر کا یہاں موقع اور محل نہیں ہے۔

اس روایت اور اس سے ملتے جلتے الفاظ پر مشتمل بعض دیگر روایات جو صحابہ اور اہلِ بیت کے حق میں مروی ہیں، ان کے متعلق جو اوّلین اور ضروری بات قابلِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ محدثین اور فنِ رجال کے ماہرین کے نزدیک ان سب کی سند نہایت کمزور ہے۔ اس لیے عقائد واحکام کی بحث میں ان سے استدلال جائز نہیں ہے، بلکہ فضائل ومناقب کے سلسلے میں بھی ان کے ضعف کی صراحت کیے بغیر ان کا بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔ صحاح ستہ یا حدیث کی کسی دوسری مستند کتاب میں ان کی تخریج نہیں کی گئی۔ حافظ ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم میں روایت مذکورۂ بالا کی سند کو نقل کرکے لکھا ہے: ھذا اسناد لاتقوم بہ حجۃ (یہ ایسی سند ہے جس کے بل پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی)۔ ابن حزم نے الاحکام میں اس کے راویوں پر جرح کرنے کے بعد لکھا ہے: ھذہ روایۃ ساقطۃ۔ خبر مکذوب موضوع باطل لم یصح قط۔ (یہ پایۂ اعتبار سے گری ہوئی روایت ہے۔ ایک جھوٹی اور موضوع اور باطل خبر ہے جو صحیح ثابت نہیں ہوتی)۔

حافظ ابن حجر نے تخریجِ کشاف میں اس روایت اور دیگر متقارب الالفاظ روایات کی ساری سندوں کا ذکر کرکے انھیں ضعیف اور واہی قرار دیا ہے۔ امام شوکانی نے ارشاد الفحول ص۸۳ میں اجماع پر بحث کرتے ہوئے یہ حدیث نقل کی ہے اور پھر لکھا ہے: فیہ مقال معروف اور تصریح کی ہے کہ اس کا ایک راوی نہایت ضعیف اور دوسرا ابن معین کے نزدیک کذاب ہے اور امام بخاریؒ کے نزدیک متروک ہے۔ ایک دوسرے طریقے کے راوی کو ابوحاتم نے ضعیف جدًا اور بخاریؒ نے منکر الحدیث کہا ہے

(امام بخاری کے ہاں جرح کے یہ الفاظ انتہائی سخت ہیں)۔ ابن معین نے اس کے متعلق کہا ہے لا یساوی فلساً (یہ راوی ایک کوڑی کا بھی نہیں)۔ ابن عدی نے اس راوی کی روایت کو موضوع قرار دیا ہے۔ حافظ ابن قیم نے اعلام الموقعین، جلد ثانی، القول فی التقلید میں اس روایت کا غیر ثابت کیا ہے۔

قولِ صحابی کے متعلق ائمہ سلف کا مسلک | بہرکیف قولِ صحابی کے حجت ہونے پر کتاب و سنت میں کوئی نص موجود نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ امت کا اس مسئلے میں تقریباً اتفاق ہے کہ اگر کسی معاملے میں صرف ایک یا چند صحابہ کا عمل یا قول ہی ماثور ہو تو اس کا شمار ادلہ شرعیہ میں نہیں ہو سکتا، چاہے اس کے خلاف کوئی دوسرا قولِ صحابی موجود نہ ہو تاآنکہ کتاب و سنت کی کسوٹی پر جانچنا ناگزیر ہوگا۔ اسی طرح جن مسائل میں صحابہ کرام کے مابین اختلاف رونما ہوا ہے، وہاں بھی لامحالہ چھان بین اور تحقیق و ترجیح کی ضرورت لاحق ہوگی اور جو قول کتاب و سنت کے اصل معیار کے جتنا زیادہ مطابق ہوگا، اتنا ہی زیادہ وہ قابلِ اخذ و ترجیح ہوگا اور اس کے بالمقابل دوسرا قول قابلِ ترک ہوگا۔ اسی تحقیق و تفتیش اور جانچ پڑتال کا دوسرا نام تنقید ہے۔ اس مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو واضح کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چند مستند ائمہ و فقہاء کے اقوال یا آراء کو یہاں نقل کر دیا جائے۔

حنفیہ کا مسلک | امام ابوحنیفہؒ کے دو اقوال گزشتہ شمارے کے ترجمان میں مستند حوالوں سے نقل ہو چکے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ "جب مجھے کتاب و سنت میں کوئی حکم نہیں ملتا تو میں اجماعِ صحابہؓ کی پیروی کرتا ہوں اور اختلاف کی صورت میں جس صحابی کا قول چاہتا ہوں قبول کرتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں" دوسرا قول یہ ہے کہ "جب صحابہؓ میں اختلاف ہو تو قیاس کرتا ہوں"۔

مذہبِ حنفی کے ترجمان فقیہ شمس الائمہ امام سرخسیؒ اپنی کتاب الاصول جلد اوّل میں اجماعِ صحابہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وانما کان الاجماع حجۃ باعتبار ظہور	اور اجماع کا حجت ہونا اس وجہ سے ہے کہ ایک بات
وجہ الصواب فیہ بالاجتماع علیہ وانما	پر اتفاق ہو جانے کے باعث حق و صواب کا پہلو
یظہر ھذا فی قول الجماعۃ لا فی قول الواحد	واضح ہو جاتا ہے۔ یہ بات قولِ واحد کے معاملے
الا تری ان قول الواحد لا یکون موجباً	میں نہیں بلکہ قولِ جماعت ہی میں ظاہر ہوتی ہے۔
للعلم ان لم یکن بمقابلتہ جماعۃ یخالفونہ	کیا تم نہیں دیکھتے کہ قولِ واحد اس صورت میں بھی

تو حجت علم نہیں ہوتا جبکہ کسی جماعت نے اس کی مخالفت نہ کی ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ قولِ منفرد حجت نہیں ہے۔ خواہ اس سے مختلف یا اس کی مخالفت میں کوئی دوسرا قول موجود ہو یا نہ ہو۔ اسی جلد کے آخری دو صفحات میں امام مذکور نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ صحابی اگر یوں کہے کہ اُمرنا بکذا او نُھینا عن کذا او السنّۃ ھٰکذا (ہمیں اس کا حکم دیا گیا یا اس سے منع کیا گیا ہے یا سنّت یہی ہے)، تب بھی صحابی کے ایسا فرمانے سے اس فعل کا امرِ رسول یا سنتِ رسول ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس میں کسی خاص امیر کے حکم یا کسی خاص شہر یا علاقے کے عمل یا طریقے کا ذکر ہو۔

پھر امام سرخسی اسی کتاب کی جلد دوم ص۱۰۵ پر ایک فصل کا عنوان قائم کرتے ہیں: فصلٌ فی تقلید الصحابی اذا قال قولاً ولا یعرف لہ مخالف۔ اس باب میں بھی وہ صحابی کے ایسے قول کی تقلید و عدمِ تقلید پر بحث فرماتے ہیں جس کے خلاف کوئی دوسرا قولِ صحابی معلوم و معروف نہیں ہے۔ اس عنوان کے تحت وہ لکھتے ہیں:

قد ظھر من الصحابۃ الفتوی بالرای ظھوراً لا یمکن انکارہ والرأی قد یخطیٔ فکان فتوی الواحد منھم محتملاً متردداً بین الصواب والخطاء ولا یجوز ترک الرأی بمثلہ کما لا یترک بقول التابعی۔

صحابہ سے رائے کی بنا پر بعض فتوے صادر ہوتے ہیں۔ یہ ایسی کھلی ہوئی بات ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور رائے کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔ پس صحابہ کے انفرادی فتوی میں صواب و خطا دونوں کا احتمال ہے۔ اس طرح کے فتوے کے بالمقابل رائے کو ترک کرنا جائز نہیں، جس طرح قیاس و رائے کو تابعی کے قول کے مقابلے میں ترک کرنا جائز نہیں۔

آگے چل کر امام سرخسی نے مسلکِ احناف کی جو تفصیل بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قولِ صحابی کسی ایسے معاملے سے متعلق ہو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کا امکان ہو، وہاں صحابی کے فتوے کو اپنی رائے پر ترجیح دی جائے گی۔ مثال کے طور پر جس مسئلے میں قیاس کو دخل نہ ہو یا صحابی کا قول جس مسئلے میں خلافِ قیاس ہو، یعنی عام قیاس جس بات کا مقتضی ہو، صحابی کا قول اس کے

مخالفت ہو۔ اس طرح کے مسئلے میں قولِ صحابی ہی کو مقدم سمجھا جائے گا اور قیاس کو ترک کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابی کے غیر قیاسی یا خلافِ قیاس قول کے معاملے میں زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ یہ قول صاحبِ وحی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہوگا اور صحابی نے اپنے جی سے یہ بات نہیں کہی ہوگی۔ اس قول کا قبول کیا جانا مجرد قولِ صحابی ہونے کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس بنا پر ہے کہ اس کے قولِ رسولؐ ہونے کا قرینہ اور احتمال موجود ہے۔

اگر ذرا غور سے دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ حنفیہ نے قولِ صحابی کے بارے میں مُدرَک بالقیاس اور غیر مدرک بالقیاس، مطابق اور مخالفِ قیاس کی یہ جو تفریق قائم کی ہے، اور جس کی بنا پر ایک قسم کے قولِ صحابی کو اپنے اجتہاد پر ترجیح دی ہے اور دوسری قسم میں اجتہاد کو قولِ صحابی پر مقدم رکھا ہے۔ یہ تفریق و ترجیح بھی درحقیقت تنقید ہی کی ایک شکل ہے۔ پھر یہ بات بھی ملحوظِ خاطر رہنی چاہیے کہ اوپر کی یہ ساری بحث صحابی کے اس قول و فعل سے متعلق ہے جس کے خلاف کسی دوسرے صحابی کا قول و فعل موجود نہ ہو۔ جہاں صحابہ کے قول و عمل میں اختلاف موجود ہوگا وہاں تو بہرحال ترک و اختیار کے بغیر چارہ نہ ہوگا۔ یہاں بھی آخر ترجیح بلا مرجح کا اصول تو نہیں چلے گا بلکہ کتاب و سنت سے اقرب و اوفق قول ہی کو قولِ مختار قرار دینا پڑے گا۔ دوسرے لفظوں میں صاحبِ اجتہاد کو اس صورت میں بھی تقلید کے بجائے تنقید و ترجیح کے مسلک ہی پر کاربند ہونا ہوگا۔

شافعیہ کا مسلک اس کے بعد اب مسلکِ شافعی کو لیجیے۔ امام غزالی، المستصفیٰ، جزء اول ص۱۳۵، میں باب الاصل الثانی من الاصول الموہومہ۔ قول الصحابی کے تحت بحث کرتے ہوئے پہلے فرماتے ہیں کہ بعض کے نزدیک مذہبِ صحابی علی الاطلاق حجت ہے، بعض کے نزدیک غیر قیاسی مسائل میں حجت ہے اور بعض کے نزدیک صرف حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کا قول حجت ہے۔ اس کے بعد کہتے ہیں:

والکل باطل عندنا۔ فان من یجوز علیہ الغلط والسہو ولم یثبت عصمتہ فلا حجۃ فی قولہ۔ فکیف یحتج بقولہم مع جواز	ہمارے نزدیک (مذہب صحابی کی حجیت کے حق میں) یہ سارے اقوال باطل ہیں۔ جس انسان کو غلطی اور سہو لاحق ہونا ممکن ہو اور جس کے لیے عصمت ثابت نہ ہو

الخطاء وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف المعصومان كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر ابوبكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد - بل اوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد ان يتبع اجتهاد نفسه - فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة ادلة قاطعة -

اس کے قول میں کوئی حجت نہیں۔ پس صحابہ کے قول سے کیسے سند پکڑی جا سکتی ہے جبکہ ان سے خطا کا صدور جائز ہے کسی حجت متواترہ کے بغیر ان کی عصمت کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے اور اس گروہ کو کیسے معصوم متصور کیا جا سکتا ہے جس میں اختلاف واقع ہو؟ آخر دو معصوموں کے مابین کیسے اختلاف ممکن ہے؟ یہ سب کچھ کیسے ممکن ہے جبکہ صحابہ نے خود صحابہ سے اختلاف کے جواز پر اتفاق کیا ہے اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے اپنے خلاف اجتہاد کرنے والوں پر نکیر نہیں کی بلکہ مسائل اجتہادیہ میں ہر مجتہد پر اس کے اپنے اجتہاد کی پیروی لازم کی ہے۔ صحابہ کے معصوم ہونے پر کوئی دلیل نہ ہونا، اور ان کے درمیان اختلاف کا پایا جانا اور ان کا خود اس امر کی تصریح کرنا کہ ان سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، یہ تین باتیں ایسی ہیں جو ہمارے مسلک کے حق میں دلیل قاطع ہیں

اس کے بعد امام غزالیؒ نے امام شافعی کے دو قول نقل کیے ہیں۔ پہلے ان کا قول یہ تھا کہ اگر صحابی کا قول مشہور ہو جائے اور اس کے خلاف کوئی قول منقول نہ ہو تو صحابی کی تقلید جائز ہے، واجب نہیں۔ بعد میں اس قول سے رجوع کرتے ہوئے آخری اور جدید مسلک جس کے امام شافعی قائل ہوئے یہ ہے کہ

لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما آخر۔

عالم کسی صحابی کی تقلید نہ کرے جس طرح وہ کسی دوسرے عالم کی تقلید نہ کرے۔

پھر امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

وهو الصحيح المختار عندنا اذ كل ما دل على تحريم التقليد العالم للعالم لا يفرق

یہی بات ہمارے نزدیک صحیح اور قابلِ اختیار و ترجیح ہے کیونکہ ایک عالم کے لیے دوسرے عالم کی تقلید

فیہ بجب الصحابی وغیرہ۔ فی الجملہ جن دلائل کی بنا پر یہ لازم ہے۔ ان کے لحاظ سے صحابی اور غیر صحابی میں فرق نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے بعد امام غزالی ان اصحاب کے دلائل کا ذکر کرتے ہیں جو فضائل صحابہ پر مشتمل آیات و احادیث سے تقلید صحابہ کو جائز یا لازم سمجھتے ہیں اور اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

قلنا هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد فی علمهم ودینهم ومحلهم عند الله تعالی ولا یوجب تقلیدهم لا جوازاً ولا وجوبًا

ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام ثنا ہے جس سے صحابہ کرام کے علم، دین اور اللہ کے ہاں ان کے مرتبے کے بارے میں حسن اعتقاد لازم آتا ہے۔ لیکن اس سے ان کی تقلید کا نہ جواز لازم آتا ہے نہ وجوب۔

پھر یہ جواب ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے:

کل ذالك ثناء لا یوجب الاقتداء اصلاً

یہ سب تعریف و منقبت ہے۔ اس سے اقتدا بالکل لازم نہیں ہوتی۔

علامہ سیف الدین آمدی کی رائے جسے انہوں نے "الاحکام فی اصول الاحکام" جزءثالث مذہب الصحابی کے آغاز بحث میں بیان کیا ہے یہ ہے کہ غیر صحابی کے لیے قولِ صحابی کے حجت ہونے میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ، معتزلہ، امام شافعی اور امام ابن حنبل کے ایک قول کے مطابق اور امام ابو الحسن حنفی کے نزدیک قولِ صحابی حجت نہیں ہے۔ بعض کے نزدیک مخالفِ قیاس قول حجت ہے اور بعض کے نزدیک قول ابی بکر و عمر حجت ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

والمختار أنه لیس بحجة مطلقاً

قول مختار یہ ہے کہ قول صحابی ہرگز حجت نہیں۔

آگے چل کر المسئلۃ الثانیہ کے زیر عنوان علامہ موصوف یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مذہب صحابی حجت واجب الاتباع نہیں تو کیا غیر صحابی کے لیے اس کی تقلید جائز بھی ہے؟ پھر اس کا جواب یہ دیتے ہیں:

والمختار امتناع ذالك مطلقاً

قابلِ ترجیح مسلک یہ ہے کہ تابعین و مجتہدین کے لیے

صحابی کی تقلید مطلقاً ممنوع ہے

امام شوکانی امام شوکانی ارشاد الفحول، الفصل السابع فی الاستدلال، البحث الخامس، فی قول الصحابی میں اپنی تحقیق ان الفاظ میں درج کرتے ہیں:

والحق انه لیس بحجة فان الله سبحانه لم یبعث الی هذه الامة الا نبینا محمداً صلی الله علیه وسلم ولیس لنا الا رسول واحد وکتاب واحد وجمیع الامة مأمورة باتباع کتابه وسنة نبیه ولا فرق بین الصحابة ومن بعدهم فی ذالک فکلهم مکلفون بالتکالیف الشرعیة وباتباع الکتاب والسنة فمن قال انها تقوم الحجة فی دین الله عزوجل بغیر کتاب الله وسنة رسوله وما یرجع الیهما فقد قال فی دین الله بما لا یثبت۔

حق یہ ہے کہ قول صحابی حجت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ نے اس امت کی طرف صرف ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا ہے۔ ہمارے لیے بس ایک ہی رسول اور ایک ہی کتاب ہے۔ تمام امت اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنّت کے اتباع پر مامور ہے اور اس معاملے میں صحابہ اور غیر صحابہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ سب کے سب تکالیف شرعیہ اور اتباع کتاب وسنت کے مکلف ہیں۔ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اللہ کے دین میں کتاب وسنّت یا جو کچھ ان دونوں کی طرف راجع ہوتا ہے، اس کے سوا کسی اور چیز سے بھی حجت قائم ہو سکتی ہے، اس نے دین کے معاملے میں ایک بے ثبوت بات کہی۔

شاہ ولی اللہ حضرت شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ قسم اوّل کے اواخر میں التنبیہ علی مسائل کے عنوان سے ایک فصل کے تحت فرماتے ہیں:

قد صح اجماع الصحابة کلهم اولهم عن آخرهم واجماع التابعین اولهم عن آخرهم واجماع تابعی التابعین اولهم عن آخرهم علی الامتناع والمنع من ان یقصد منهم احداً الی قول انسان منهم او ممن قبلهم

صحابہ کا از اوّل تا آخر اور تابعین کا از اوّل تا آخر اور تبع تابعین کا بھی از اوّل تا آخر اس بات پر کامل اتفاق ثابت ہے کہ یہ بات ممنوع اور ممتنع ہے کہ ان سب میں سے کوئی ایک فرد بھی خود ان میں سے یا ان سے

فیاخذہ کلہ -	پہلے لوگوں میں سے کسی انسان کے قول کا قصد کرے اور اُسے کلی طور پر قبول کرے -

اس کے بعد شاہ صاحب نے الیواقیت والجواہر سے ائمہ مذاہب کے اقوالِ ذیل نقل کیے ہیں:

امام مالک: ما من احد الا وھو ماخوذ من کلامہ ومردود علیہ الا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جس کے کلام کا کچھ حصّہ قابلِ قبول اور کچھ حصّہ قابلِ رد نہ ہو، سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے -
امام شافعی: لا حجۃ فی قول احد دون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم -	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ماسوا کسی شخص کے قول میں کوئی حجت نہیں ہے -
امام ابن حنبل: لیس لاحد مع اللہ و رسولہ کلام	کسی کی بات اللہ اور اس کے رسول کی بات کے برابر اور ہم پلّہ نہیں -

یہ مختصر بحث اور چند حوالہ جات اس حقیقت کو واضح کر دینے کے لیے کافی ہیں کہ دین میں واجب التسلیم حجت و سند کتاب و سنّت ہے یا پھر اجماعِ صحابہ - ایک صحابی یا چند صحابہ کرام کے اقوال و افعال کو کتاب و سنّت اور اجماعِ صحابہ کی طرح حجتِ قطعیہ اور تنقید سے بالاتر نہیں سمجھا جا سکتا اور ان سے غیر مشروط تمسک نہیں کیا جا سکتا - جماعت اسلامی کے دستور میں جو اصولی بات بیان کی گئی ہے اس کے اندر سے نتیجۃً بھی اگر کوئی مزید بات نکالی جا سکتی ہے تو وہ بس اتنی ہی ہے اور بجائے خود یہ بات بالکل صحیح و صائب ہے - اس سے نہ تنقیصِ صحابہ لازم آتی ہے، نہ اس سے مسلکِ سلف کی خلاف ورزی ہوتی ہے - دستورِ جماعت محض عقیدہ و نظریہ کی حد تک ارکان سے یہ چاہتا ہے کہ وہ نبی اور غیر نبی کے مابین امتیاز کریں اور غیر نبی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھیں - اس سے زبردستی یہ مطلب نکالنا صریح زیادتی ہے کہ جماعت کے ہر کس و ناکس کے لیے یہ ضروری یا جائز ہو گیا ہے کہ وہ صحابہ کے انفرادی یا مختلف فیہ مسائل میں طبع آزمائی کرے - دستور میں اس عبارت کے اندراج اور جماعت کے قیام پر پورے بائیس ۲۲ سال گزر چکے ہیں لیکن کوئی ایک مثال بھی ایسی موجود نہیں ہے کہ کسی رکنِ جماعت نے اس عبارت

سے ناجائز فائدہ اٹھا کر کسی صحابی کے قول و فعل کے معاملے میں توہین آمیز طریقے پر لب کشائی کی ہو، یا صحابۂ کرام کی جناب میں کوئی دوسری ادنیٰ سی منافی احترام حرکت ہی کی ہو۔ البتہ ہمارے حلقۂ معترضین میں ایسی مثالیں پائی گئی ہیں کہ بوذر ثانی جیسے القاب لوگوں کو عطا کیے گئے ہیں اور ایسا لقب دینے اور لینے والوں کو اس میں صحابۂ کرام کی توہین و استخفاف کا کوئی پہلو دکھائی نہیں دیا۔

سطور بالا میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے اس سے یہ مدعا ہرگز نہیں ہے کہ صحابۂ کرام کے آثار و اقوال کسی درجے میں بھی قابلِ اعتنا نہیں ہیں اور ان سے ہمیں سرے سے کوئی رہنمائی ہی نہیں مل سکتی۔ اوپر جن بزرگوں کے اقوال نقل کیے گئے ہیں، ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو آثارِ صحابہ کو بالکل اٹھا کر پھینک دینے کا قائل ہو، اور نہ یہ بات [illegible] تشریح [illegible] ہے۔ حدیث کا ذخیرہ جس شخص کی نظر میں ہو وہ خود بآسانی اندازہ کر سکتا ہے کہ اس میں مختلف مسائلِ حیات کے متعلق اسلام کا نظریہ پیش کرنے کے لیے کتاب و سنت کے ساتھ آثارِ صحابہ ہی سے نہیں بلکہ اقوالِ تابعین، محدثین و ائمہ مجتہدین سے بھی استشہاد کیا گیا ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ سارا ذخیرہ ہمارا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ اور ورثہ ہے جس سے ہم کبھی بھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ بحث جو کچھ ہے وہ فقط اس امر میں ہے کہ آیا صحابی کا ہر قول بجائے خود کتاب و سنت کی طرح واجب الاتباع ہے یا اسے اخذ کرنے سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ وہ کتاب و سنت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے۔

حکایتِ خوں چکاں

نعیم صدیقی

[ترجمان القرآن میں کچھ عرصہ پہلے میرا ایک سلسلۂ مضامین شائع ہوتا رہا ہے جس کا عنوان تھا "مطلق العنان اقتدار کے تحت محدود مذہب" مناسبت ذیل میں اسی کا آخری باب دیا جا رہا ہے۔ اب یہ سلسلۂ مضامین "معرکۂ دین و سیاست" کے نام سے کتابی شکل میں زیر طبع ہے۔]

اعتقادی تشدد کی حکایت خونچکاں | اسلامی معاشرہ وحدتِ حیات، وحدتِ تمدن اور وحدتِ دین کے تصور پر قائم ہوتا ہے یعنی پوری انسانی زندگی ایک ہم آہنگ کُل ہے، پورا سلسلۂ تہذیب و تمدن اپنے تمام شعبوں کو مربوط رکھتے ہوئے غیر منقسم تنظیم ہے اور اس زندگی اور تمدن کی رہنمائی کے لیے بھی ایک ہی روشن ہدایت اور جامع ضابطہ کی ضرورت ہے اور اسی ہدایت و ضابطہ کا نام دین ہے۔ دین جب تک دین رہتا ہے اس کے اعتقادی، روحانی اور اخلاقی عنصر میں سیاسی و اقتصادی مسائل کا پورا پورا لحاظ موجود رہتا ہے اور اس کا سیاسی و اقتصادی جز اعتقادی، روحانی اور اخلاقی تقاضوں سے بے نیاز نہیں ہوتا۔ پھر جب کسی حاملِ دین معاشرہ پر زوال آتا ہے تو انسانوں میں تفرقہ اور دین و نظام حق تقسیم کا عمل جاری ہو جاتا ہے۔ اعتقادی و اخلاقی زندگی سیاسی و اقتصادی زندگی سے کٹ کر الگ ہو جاتی ہے اور مذہب و سیاست کے درمیان بیگانگی کی دیوار بلند ہونے لگتی ہے۔ پھر مذہب و سیاست میں کبھی آویزش ہوتی ہے اور کبھی سودا بازی کے طرز کا گٹھ جوڑ۔ لیکن وحدتِ حیات کا رنگ کبھی نہیں جمتا جس سوائے فساد اور بگاڑ کے کچھ نہیں ہوتا۔

اسی حادثے سے ہم مسلمان دوچار ہوئے اور پھر اس کے نتائج متواتر بھگتتے چلے آرہے ہیں۔

جس تاریخی دور پر ہم نگاہِ بازگشت ڈال رہے ہیں اس میں مذہب و سیاست میں علیحدگی واقع ہو چکی تھی اور یہ واقعہ قدم بہ قدم اپنی تکمیل کی طرف بڑھ رہا تھا۔ اس فضا میں خلافت کی شورائی روح ختم ہوگئی اور مطلق العنان اقتدار —— جو اپنی حد تک مذہب پسند بھی تھا —— کارفرما ہوگیا۔ ایک طرف دین کا جامع تصور اور اس تصوّر کے تقاضے ملحوظ رکھنے والے اصحابِ علم و تقویٰ تھے جو جان کی بازی لگاکر بھی اس کے درپے تھے کہ اسلامی نظامِ حیات کو وحدت دین و سیاست کے نظریے کے مطابق ایک بار پھر شورائی خلافت کے پیرائے میں اُستوار کردیا جائے۔ دوسری طرف مطلق العنان بادشاہت تھی جو اس امر کے لیے کوشاں تھی کہ اس قسم کے انقلاب پسند عنصر کو اوّل تو رام کیا جائے، ورنہ پھر کچل کر رکھدیا جائے۔ کم ازکم اوّل الذکر صورت میں کامیابی نہ ہوسکی اور عوام کے معتمد اصحاب علم و تقویٰ حکومت کے داجہائے تزویر میں نہ آسکے، اگرچہ ان کے سامنے مفاد کا دانہ بہت بکھیرا گیا۔ ان کو کچل دینے کے ناتمام و ناکام مگر سخت ظالمانہ اقدام کیے گئے مگر ان کی بھی ایک حد تھی جس سے آگے بڑھنے میں رائے عام کے اشتعال اور اس کے نتیجے میں بغاوت و انقلاب کا خطرہ تھا۔ کامیابی اور بچاؤ کی راہ مطلق العنان بادشاہت کے لیے صرف ایک تھی —— یہ کہ اس کے ہاتھ میں کچھ ایسے علماء ہوں جو تقویٰ کے پیکر دکھائی دیں اور جن کو ترکشِ سیاست کے ناوک بنا کر داعیانِ نظامِ حق کے خلاف استعمال کیا جاسکے۔ ہم اس سلسلے میں بنو امیہ اور بنو عباس کی حکومتوں کی بعض مساعی کا ذکر پہلے کرچکے ہیں۔

تفریقِ دین و سیاست کے ماحول میں جس طرح حکمران کو یہ فکر ہوتی ہے کہ وہ کچھ ذہین و فطین اہلِ مذہب کو ساتھ لے، اسی طرح کچھ نہ کچھ جاہ طلب اور مفاد پسند اربابِ علم بھی ایسے موجود ہوتے ہیں جو اپنے علم و تقویٰ کو متاعِ تجارت بنا کر اچھی قیمت پانے کا انتظار کرتے ہیں۔ علم و فضل کے یہ تاجر خوب سمجھتے ہیں کہ مطلق العنان اقتدار ایک ایسے بڑ کے درخت کی مانند ہوتا ہے جس کے نیچے کوئی دوسرا درخت پروان نہیں چڑھ سکتا، سوا ان کی قوتِ نمو انہیں طفیلی بیلوں کا روپ دھارنے پر مجبور کرتی ہے تاکہ وہ اُگیں اور رواند عظیم درخت سے لپٹ کر زندگی بخش فضا تک رسائی حاصل کریں۔ گویا دونوں طرف آگ برابر لگی رہتی ہے۔

داعیانِ اصلاح اور علمائے حق کی تو فطرت ہی اس سے ابا کرتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو منڈی کا مال بنائیں، اس لیے ضمیر فروشی کی مارکیٹ میں وہی آتا ہے جو کسی فتنہ کا علمبردار ہو۔ مطلق العنان اقتدار جب علمائے حق کو ہاتھ میں نہیں لے سکتا تو پھر وہ ان کے مقابلے میں اہلِ فتنہ کو لاتا ہے۔ اہلِ فتنہ اس لیے بھی مطلق العنان اقتدار کو محبوب ہوتے ہیں کہ وہ دین میں تاویل و تحریف، تفرقہ و تحزّب اور بدعت و تجدد کی راہیں کھول کر انحراف پسند طاقتوں کے لیے آسانی پیدا کرتے ہیں اور ضمناً دین کے روحانی و اخلاقی اثر کو کم کرنے کا وسیلہ بنتے ہیں۔ اس طرح حکمران کو من مانی کرنے اور آزاد سیاست رانی کرنے کے لیے سہولت حاصل ہوتی ہے۔ ادھر اہلِ فتنہ کی منشا یہ ہوتی ہے کہ وہ نئے نئے علمی اور عقلی شگوفے چھوڑ کر لوگوں کو چونکاتے اور حیرت زدہ تو کر لیتے ہیں لیکن وہ عوام کا اعتماد کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔ دلائل کے کھلے میدان میں وہ کبھی معرکہ سر نہیں کر سکتے، اس لیے وہ محتاج ہوتے ہیں کہ اہلِ اقتدار ان کے سر پر ہاتھ رکھیں اور انہیں سہارا دیں۔ اس لحاظ سے بھی گویا کشش دو طرفہ موجود ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جہاں میاں بیوی راضی ہوں وہاں قاضی بیچارا بے بس ہے۔

فتنۂ اعتزال | عباسی دور کا ایک نہایت ہی پُر زور فتنہ، فتنۂ اعتزال تھا جس نے اقتدار سے گٹھ جوڑ ملا کر بگاڑ کی رفتار کو اور زیادہ تیز کر دیا۔

یہ بظاہر عقلیت پسندی کی تحریک تھی اور اس میں ایک نیا پن تھا۔ مگر فی الحقیقت یہ اسلامی معاشرہ کے اس پست عنصر کا کارنامہ تھی جو عجمی اور ہندی اثرات سے بُری طرح ذہنی شکست کھا چکا تھا۔ "تجدد" کی تحریکیں ہمیشہ ہمارے ہاں کے شکست خوردہ اور ذہنی غلامی کے مریضوں نے اٹھائی ہیں جو تجدید کا فریضہ ادا کرنے کی صلاحیتوں سے محروم ہوتے ہیں۔ اہلِ تجدید کا منصب ہمیشہ یہ رہا ہے کہ بیرونی فکر و ثقافت کے ہر حملے کا مقابلہ سینہ سپر ہو کے کریں اور اسلامی نظریات و اصول اور تہذیبی اقدار و روایات کا علم سرنگوں نہ ہونے دیں۔ بخلاف اس کے اربابِ تجدد ان عناصر میں سے اٹھتے رہے ہیں جو بیرونی اثرات سے شکست کھانے کے بعد پھر اپنے ہی نظامِ فکر و تہذیب کے قلعے میں نقب زنی اور شبخون ریزی کی خدمت انجام دینے کو بڑی خدمتِ ملت سمجھ بیٹھے۔ عباسی دور کے متجددین کو جو کچھ باہر سے پسند آیا اس پر انہوں نے

اسلام کے لیبل چسپاں کرنے کی کوشش کی اور اس کام میں جہاں کہیں کوئی سنت و روایت حائل ہوئی اس کا انہوں نے انکار کیا اور جہاں قرآن کی کوئی آیت رکاوٹ بنی اس کی انہوں نے کوئی سی تاویل کر ڈالی۔

دیکھنے میں ایسے لوگ ہر دور میں بڑے بیدار مغز، عقلیت کے علمبردار، ترقی پسند اور توسّع کے قائل ہوتے ہیں۔ اپنی علمیت کی دھاک بٹھاتے ہیں، ادبیت کا رنگ جماتے ہیں، استدلال کا سحر طاری کر دیتے ہیں اور مجتہدانہ ذوق کا سکہ چلا دیتے ہیں لیکن نئی نئی عادات و خواہشات میں گرفتار ہونے کی وجہ سے ان کی شخصیتیں علمی لحاظ سے کھوکھلی ہو جاتی ہیں بحث اور مناظرہ کے پہلوان ہوں گے، اسلاف پر تنقید کرنے میں شیر ثابت ہوں گے، علمبرداران سُنّت کو قدامت پرستی کے طعنے دے دے کر اپنی ذہنی برتری کی دھونس جمالیں گے، لیکن اپنی انحراف پسندی کی وجہ سے ان کا نقشۂ سیرت و کردار ان تصورات و معیارات کے مطابق قائم نہیں رہتا جو ایک ملت کے عوام کی نگاہ میں قرنوں معیارِ شرف قرار پا کر راسخ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ عقلی فتنوں کے علمبرداروں کو جب کبھی ڈبویا ہے اُن کی عملی پستی ہی نے ڈبویا ہے۔ چونکہ ان لوگوں کی دعوت لوگوں کو ان کے بگڑے ہوئے رجحانات و عادات پر قانع اور مطمئن کرنے کا ذریعہ بنتی ہے، اس لیے فتنوں کے علمبردار ہمیشہ اخلاقی ترقی کے بجائے اخلاقی بگاڑ کا ذریعہ بنتے ہیں۔ یہ ہے وہ بڑی کمزوری جو اربابِ تجدّد، اصحابِ فتنہ اور علمبردارانِ بدعت کے کام میں پائی جاتی ہے۔

فتنۂ اعتزال اُس ذہنی آب و ہوا میں پلا جو متکلمانہ مناظروں سے پیدا ہوئی تھی۔ اس کی سرپرستی خود دربارِ شاہی نے اس شکل میں کی کہ عقلی بحث کے لیے ایک باقاعدہ ادارہ قائم کیا گیا جس کے تحت مجالس منعقد ہوتی تھیں اور ان میں ہر مذہب اور نقطۂ نظر کا آدمی اختلافی بحثیں کر سکتا تھا۔ ایک طرف یہود و نصاریٰ اور مجوس کی طرف سے بحثیں چھیڑ گئیں اور دوسری طرف خود مسلمانوں کے اندر معتزلہ نے انتشار انگیز اعتقادی مناظرے شروع کر دیئے۔

عقلیت و تجدّد کی اس تحریک کا اولین سرگروہ معمر بن عباد سُلَمی تھا جس نے ہندوستانی افکار سے گہرا اثر قبول کیا تھا۔ متوکل کے دور میں جب یہ تحریک سیاسی زور پکڑ کر اُبھری ہے، معتزلہ کا لیڈر

النظّام تھا جسے شیخ المعتزلہ کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر حِتّی کے بقول اس کا طرز فکر انکساغورث (ANAXAGORAS) کی یاد تازہ کر دیتا ہے۔ النظام نے جاحظ کو اپنے شاگردوں میں شمار کیا ہے۔[1]

آج آپ اگر معتزلہ کی اختلافی جوتی بحثوں پر نظر ڈالیں تو ان کی بو الفضولی کا اندازہ کرنا مشکل نہیں ہوتا۔ یہ لوگ جبریہ اور رافضہ کے ساتھ جبر و اختیار، اللہ کی صفات او تجسیم و تنزیہ اور ثواب و عقاب کے موضوعات پر جو بحثیں کرتے رہے تھے ان کی بنا پر جو بھی ذہین آدمی ان میں شامل ہوا اس نے رو سے پر زدہ رکھا۔ مثلاً ابو الہذیل نے دس نئے اصولی امور یا نکات اس مذہب میں داخل کیے جن میں سے ایک یہ تھا۔ جو شخص غور کرنے کے بعد خدا کو نہ جان سکا ہو۔ اگر خدا کا انکار کرے تو معذور ہے اور اس پر عذاب نہ ہوگا۔[2]

ان لوگوں کو نہ اس اخلاقی انحطاط کا احساس تھا جو ان کے چاروں طرف پھیل رہا تھا اور نہ اجتماعی تعا ... کی طرف دیتی ... نے کی ... حق ادا کرنے۔ ارباب ... کی شاید یہ بھی ایک مستقل علامت ہے کہ وہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کی عملی خرابیوں کو دور کرنے کا کوئی احساس نہیں رکھتے۔ بڑے سے بڑے فساد اور بگاڑ کو بخوشی قبول کر کے وہ محض اعتقادی موشگافیاں چھوڑنے میں مصروف رہتے ہیں۔ ان لوگوں کو آپ کبھی نہ دیکھیں گے کہ وہ اقتدار کا رخ صحیح سمت میں موڑنے کے لیے کبھی اس کے مقابلے پر بھی کھڑے ہو سکے ہوں۔ یہ عملی زندگی میں یا نجیوں کو نگل کر نظریاتی دائرے میں مچھر چھاننے نکلتے ہیں۔

خدا کا دین اپنے ساتھ مناظروں کا کوئی پروگرام نہیں رکھتا۔ اس کے ہاں سیدھے سادے روشن اور جلی معتقدات ہیں۔ کوئی فلسفیانہ نکتے اور منطقی باریکیاں نہیں ہیں۔ وہ عمل پسند کردار بنانے آتا ہے۔ اس لیے سیدھے سادے طریق سے دعوت دیتا ہے اور نہ ماننے والوں کے پیچھے نہیں پڑتا بلکہ مناظرہ پسندوں کو سلام وداع کہہ کر کنارہ کش ہو جاتا ہے لیکن جب معتزلہ متکلمانہ نکتہ طرازیوں اور

---

[1] اردو ترجمہ، ہسٹری آف عریبیا از ڈاکٹر حتی۔ ص ۲۰۲۔

[2] ضحی الاسلام از ڈاکٹر محمد امین مصری، ج ۱، ص ۲۷۰، ۲۸۰، ۲۸۱۔

[3] ... از شبلی ... ص ۲۳۲

اعتقادی مناظروں کی راہ پر چلے تو ایک سے ایک نیا شگوفہ چھوٹتا چلا گیا، یہاں تک کہ معاملہ خلقِ قرآن کے گمراہانہ نظریے تک پہنچا۔ اس فتنۂ خلقِ قرآن کی وجہ سے دین کے سچے خادموں کو خوفناک عقوبتوں سے گزرنا پڑا اور تاریخ کے اوراق صلحاء کے خون سے رنگین ہو گئے۔ تعجب اس بات پر ہوتا ہے کہ بظاہر آزاد خیالی کی اس تحریک کے علمبردار خود کتنی تنگ نظری اور جبر کشی کا مظہر نکلے۔ انھوں نے دوسروں سے اعتقادی آزادی کا حق سلب کر لیا اور کوڑوں کے زور سے ضمیروں پر حکومت چلانے کی سعی ناکام کی۔ اہلِ فتنہ کی یہ بھی ایک علامت ہے کہ ایک طرف وہ ایسی آزادیٔ خیال کے علمبردار بنتے ہیں جو ہر اصول اور حد کو توڑنے والی ہو اور دوسری طرف اگر قوت حاصل ہو جائے یا اقتدار کی تائید و سرپرستی مل جائے تو اختلاف کرنے والوں کی زبانیں بند کرانے کے لیے ہر بدترین تدبیر کر ڈالتے ہیں۔

قاضی ابن ابی دُؤاد، فتنۂ اعتزال کا سرغنہ [illegible] پشت پناہی اور [illegible] پیچھے [illegible] لہٰذا یہ کہنا [illegible] قاضی ابن ابی دُؤاد معتزلی بنا۔ مناسب ہو گا کہ ایک نظر اس شخصیت پر ڈال لی جائے جو اس دور کی خونیں تمثیل میں ایک اہم کردار تھا۔ اس شخص کو مؤرخین نے فتنۂ خلقِ قرآن کا سرخیل (رأس فتنۃ القول بخلق القرآن) قرار دیا ہے۔[1]

ابو عبداللہ احمد ابن ابی دُؤاد بن جریر بن مالک الایادی بصرہ میں ۱۶۰ھ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی نشوونما اور تعلیم و تربیت کا دور وہیں گزارا۔ دمشق میں بھی حصولِ علم کا ایک مرحلہ گزارا۔ بالآخر مرکزِ خلافت میں پہنچے۔[2]

ابن ابی دُؤاد کا تاریخی کردار کچھ بھی رہا ہو لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ ذہنی صلاحیتوں کے لحاظ سے پیش پیش تھے اور علم و فضل سے آراستہ تھے۔ انتشار اور فساد کی تحریکیں بھی بہرحال ذہین افراد کی منت کش ہوتی ہیں۔ یہ شخص اخبار و انساب سے آگاہ اور فصاحت و حسنِ کلام سے آراستہ تھا۔[3] اس نے

---

[1] الاعلام از خیرالدین زرکلی، طبع ثانی۔ جزاوّل۔ ص ۱۲۰۔

[2] ” ” ” جزاول۔ ص ۱۲۰۔ تاریخ القضاء فی الاسلام، از محمد بن عرنوس مصری ص ۱۶۳۔ مزید مآخذ ملاحظہ ہوں: ابن خلکان ۱: ۲۲، تاریخ بغداد: ۴: ۱۴۱-۱۵۶، البدایہ والنہایہ: ۱۰-۳۱۹، النجوم الزاہرہ: ۲-۳۰۰-۳۰۲۔ لسان المیزان: ۱-۱۷۱، ثمار القلوب: ۱۶۳

[3] الاعلام، مذکورالصدر صفحہ: ایضاً

یحییٰ بن اکثم کی صحبت میں رہ کر علمِ کثیر حاصل کیا[۱]۔ علامہ شبلی کو بھی اعتراف ہے کہ نہایت بڑے فقیہ، اصولی متکلم اور شاعر تھے[۲]۔ شذرات الذہب کی روایت میں اس سے بھی بڑھ کر صلاحیتوں کا ذکر ہے[۳]۔ خود مصنف تاریخ القضاۃ کا قول یہ ہے کہ وہ اپنے منصب پر اپنے علمی استحقاق کے بل پر پہنچا۔ اس نے فقہ و ادب میں مہارت حاصل کی، جیسے کہ دعبل نے طبقات الشعراء میں لکھا ہے۔ مصنف مذکور نے حسین بن ضحاک سے روایت شدہ قول کی تردید کی ہے کہ اس نے بعض متکلمین سے کہا کہ "ہمارے نزدیک ابن ابی دوآد لغت نہیں جانتا، تمہارے نزدیک کلام میں ماہر نہیں ہے اور فقہاء کی نگاہ میں فقہ میں ناقص ہے، لیکن معتصم کی نگاہ میں ان سارے فنون میں ماہر ہے[۴]۔"

بہر حال وہ یقیناً ابن ابی دوآد کی ذہنی صلاحیتیں تھیں جو تقربِ شاہی کا ذریعہ بنیں۔ اور درباری نظام میں اسے اتنی قدر و منزلت حاصل ہوئی کہ وہ معاملات پر بخوبی اثر انداز ہونے لگا۔

پہلے پہل ابن ابی دوآد کو مامون تک رسائی حاصل ہوئی۔ اس کا ذریعہ یحییٰ بن اکثم ہی بنا[۵]۔ پھر جب مامون کی وفات کا وقت آیا تو اس نے معتصم کو اس کی قدر افزائی کی تاکید کی۔ چنانچہ اس نے ابن ابی دوآد کو نہ صرف قاضی القضاۃ مقرر کیا بلکہ تمام امورِ سلطنت میں مشیر بنا لیا۔ واثق کے دربار میں بھی اس کی یہی قدر و منزلت برقرار رہی اور واثق دمِ آخر تک اس سے خوش تھا۔ متوکل کے دور میں یہ مجسمۂ عظمت بُری طرح گرا اور گر کر چُور چُور ہو گیا[۶]۔ مامون نے معتصم کو وصیت یہ کی تھی کہ اس شخص کو کبھی الگ نہ کرنا اور تمام معاملات میں اسے شریکِ مشورہ کرنا، چنانچہ معتصم اس کے مشورہ کے بغیر کوئی اقدام نہیں

---

[۱] تاریخ القضاء فی الاسلام، مذکور الصدر، صفحہ ۱۸۳

[۲] المامون از شبلی نعمانی، ص ۲۲۹۔

[۳] تاریخ القضاء فی الاسلام، مذکور الصدر، ص ۱۸۷

[۴] ایضاً، ص ۱۸۴۔

[۵] ایضاً، ص ۱۸۳

[۶] الاعلام، مذکور الصدر

کرتا تھا[1]۔ برامکہ کے بعد بنو عباس کی حکومت میں سب سے بڑا مرتبہ اسی کو ملا[2]۔ مامون اتنا متاثر تھا کہ جب ابن ابی دُؤاد بات کرتا تو وہ خاموش ہو کر اس کی باتوں پر غور کرتا اور پھر اس کی تعریف کرتا[3]۔ قاعدہ یہ تھا کہ خلیفہ کے خطاب سے قبل کوئی شخص دربار میں بات نہیں کر سکتا تھا، لیکن یہ صرف ابن ابی دُؤاد ہی کا مرتبہ تھا کہ اس کے لیے اس قاعدہ کو توڑ دیا گیا[4]۔ مامون سے اگر اس نے کچھ طلب کیا تو کبھی رد نہیں کیا گیا[5]۔ اسی طرح معتصم کے دَور میں اس کا ہر مالی مطالبہ پورا کیا جاتا۔ مثلاً اس نے خراسان کے بعید ترین حصے میں نہر کھدوانے کے لیے دس لاکھ دینار کا مطالبہ کیا جسے معتصم نے پورا کر دیا[6]۔

یقیناً اس اثر و رسوخ کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ حکومت کی منڈی میں جن بڑے بڑے علمائے حق نے فروخت ہونے سے انکار کر دیا تھا ان کے مقابلے میں ٹری اللہ آمین سے یہ ایک صاحبِ علم و فضل ہاتھ آیا تھا۔ ابن ابی دُؤاد حکومت کا ساتھ دینے والے علماء کے اس قحط کو جاننے کی وجہ سے اپنے اثر و قوت کو جانتا تھا، اس لیے اس نے نرا خوشامدانہ مسلک اختیار کرنے کے بجائے بسا اوقات ادائے فرائض میں جرأت بھی دکھائی ہے۔ ایک واقعہ اس بات کی واضح شہادت دیتا ہے۔ ابراہیم بن المہدی نے بختیشوع کے خلاف ابن ابی دُؤاد کی عدالت میں "عقار" کا دعویٰ پیش کیا۔ ابراہیم نے مدعا علیہ کی بات کا جواب شوخی اور تندی سے دیا اور ناخوشگوار انداز اختیار کیا۔ اس پر ابن ابی دُؤاد نے اسے ٹوکا کہ اے ابراہیم جب مجلسِ حکم (عدالت) میں کسی کے خلاف دعویٰ پیش کرو تو اپنی آواز کو اس سے زیادہ بلند نہ کرو، ہاتھ سے اس کی طرف اشارے نہ کرو، اور تمہاری توجہ یا رُوئے سخن سامنے کی طرف

---

[1] طبری، ج ۷، ص ۲۱۰ و ۳۴۲، واقعات: ۲۱۸ھ۔ تاریخ القضاء فی الاسلام، ص ۱۸۳-۱۸۴-۱۸۶

[2] الاعلام (مذکور الصدر)

[3] تاریخ القضاء فی الاسلام ص ۱۸۳

[4] امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی از مولانا مناظر احسن گیلانی، ص ۸۳ (حاشیہ)

[5] تاریخ القضاء فی الاسلام۔ ص ۱۸۳ تا ۱۸۴۔

[6] ایضاً ص ۱۸۴۔

(یعنی بجانب کرسیٔ قضا) ہونا چاہیے، تمہاری سانس پُرسکون ہونی چاہیے، اور مجلس کی توقیر و تعظیم کا حق ادا کرنا چاہیے۔ چنانچہ اس نصیحت نے ابراہیم پر اثر کیا اور اس نے حق عقار بخوشی بحنت لبشوع کو دے دیا[1]۔ یہ درست کہ دوسرا فریق بھی معمولی آدمی نہ تھا، شاہی طبیب تھا اور ایسے موقع پر عظمت قضا کا علم بلند کرنا نسبتہً سہل تھا۔ پھر بھی اچھی بات کو تسلیم کرنا ہی چاہیے۔

ابن ابی دُواد نے اپنے درباری اثر و نفوذ کو بعض مواقع پر کھل کر استعمال کیا ہے۔ مثلاً معتصم کا مشہور قائد جیوش اَفشین ابن ابی دُواد کے غیظ و غضب کا نشانہ بن کر ختم ہوا۔ اس کے لیے بالکل درباریوں کی طرح ابن ابی دُواد نے لمبی چال چلی۔ پہلے معتصم کو یہ پٹی پڑھائی کہ لشکر کو دو حصوں میں تقسیم کرے، ایک حصے پر افشین کی سرداری قائم رہے اور دوسرا حصہ دوسرے سردار کے حوالے کیا جائے[2]۔ جب یہ مرحلہ طے ہو چکا تو پھر افشین کے خلاف خلیفہ کے کان بھرنے شروع کر دیئے اور سنگین الزام عائد کیے۔ یہاں تک کہ اسے قید میں ڈلوا دیا گیا۔ قید بھی ایسی سنگین کہ کھانا پانی تک رکوا دیا[3]۔ آخری قدم یہ تھا کہ معتصم کو اس کے قتل پر آمادہ کیا، چنانچہ افشین کو سولی دے کر اس کی لاش جلا دی گئی[4]۔ اس کا پس منظر کیا تھا؟ صرف یہ کہ دونوں کے درمیان کچھ ردّ و کد ہو گئی تھی اور کھچاؤ تھا[5]۔

اس واقعہ میں ابن ابی دُواد کے کردار کا وہ لپٹ پہلو سامنے آتا ہے جس کے زیرِ اثر اس نے امام احمد بن حنبل کے خلاف حکومت کو تشدد پر اکسایا۔ بلکہ سرے سے فتنۂ خلقِ قرآن کی خونچکاں داستان کا آغاز ہی اسی کے دم قدم سے ہوتا ہے۔ اس طرز کے آدمی کے بارے میں یہ روایت بالکل صحیح معلوم

---

[1] تاریخ القضاء فی الاسلام، ص ۱۸۵، ۲۸۶۔

[2] ایضاً، ۱۸۶

[3] ضحی الاسلام، از ڈاکٹر احمد امین مصری ج ۱، ص ۵۰-۱۴۹۔

[4] ایضاً، تاریخ القضاء فی الاسلام، ص ۱۸۶

[5] ضحی الاسلام، بحوالہ ماسبق۔

ہوتی ہے کہ اس نے خلفاء کو مسئلہ خلق قرآن میں لوگوں کا امتحان لینے کے لیے اکسایا[۱]۔ اسی لیے اسے فتنۂ خلقِ قرآن کا پیشوا کہا گیا ہے۔ پھر اسی کا کارنامہ ہے کہ اس نے اس فتنہ کو وقت کے نظامِ تعلیم میں شامل کرایا۔ اور اس سے بھی بڑھ کر یہ ستم دیکھیے کہ رومی حکومت سے جب مسلمان قیدیوں کے تبادلہ کا فیصلہ ہوا تو ابن ابی دُواد نے پالیسی یہ طے کرائی کہ صرف خلقِ قرآن کا اقرار کرنے والوں کو چھڑایا جائے[۲]۔ اور پھر یہی شخص تھا جس کے اغوا و اصرار سے امام احمد بن حنبل پر ظلم توڑے گئے[۳]۔ بلکہ بات اور آگے جاتی ہے اس کا اصرار امام احمد بن حنبل کو قتل کرانے کا تھا اور اس کے لیے اس نے فتویٰ بھی دے دیا تھا[۴]۔

ایک پہلو اور یہاں ذکر کیے بغیر آگے نہ گزرنا چاہیے۔ اس طرح کے کردار تاریخ میں جہاں پائے گئے ہیں ان میں ہزار رکھ رکھاؤ کے باوجود درباداری کی پستیوں کے مظاہر کہیں نہ کہیں جھلک ہی جاتے ہیں۔ ابن ابی دُواد بادشاہوں کی مونچھ کا بال یونہی نہیں بن گئے اس کے لیے بعض تنگناؤں سے انہیں گزرنا پڑا ہے۔

بغداد کے متصل قصر جوسق میں ایک دن معتصم تفریحاً گیا اور وہیں مجلس آرائی کی۔ ابن ابی دواد بھی اس مجلس میں پہنچے۔ اس مجلس کی پوری رُوداد لمبی ہے۔ مختصر یہ کہ قاضی صاحب نے خلیفہ کو خوش کرنے کے لیے پہلے قصے سناتے، پھر کھانا کھاتے ہوئے کھانوں کی خوب تعریف کی، خلیفہ کی مدح میں لمبا خطبہ سنایا۔ پھر حاجات پیش کیں جو پوری کر دی گئیں۔ بعد میں خود خلیفہ نے قاضی کے پسندیدہ طرزِ عمل اور اس کے طریقِ درباداری کو بہت سراہا[۵]۔

اب قاضی صاحب کے کردار کی ایک دوسری جھلک دیکھیے۔

---

[۱] الاعلام (متذکرہ الصدر)۔ [۲] تاریخ الاسلام (دار المصنفین) حصہ ۴، ج ۳۔

[۳] امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی از مولانا مناظر احسن گیلانی ص ۳۸۳ (حاشیہ)

[۴] تاریخ القضاء فی الاسلام، ص ۸۷۔

[۵] ایضاً، ص ۱۸۴، ۱۸۵۔

ان کا اپنا بیان روایت کیا گیا ہے کہ میں گانے کو بُرا سمجھتا تھا اور گانے والوں پر طعن کرتا تھا۔ ایک دن معتصم شماسیہ کی طرف نکلا۔ اس نے میری طرف بلاوا بھیجا اور میں نے حاضری دی۔ قریب پہنچا تو گانے کی آواز آئی۔ اس کے بعد کسی چیز کی سُدھ بدھ نہ رہی، کوڑا تک ہاتھ سے گر پڑا۔ اس کے بعد گانے کے متعلق میری رائے بدل گئی[۱]

وقت کے قاضی القضاۃ کا کردار دیکھیے کہ ایک گانا سُنتے ہی اس کی رائے بدل جاتی ہے اور وہ از خود رفتہ ہو جاتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ذہنی طور پر عجمی ثقافت اور درباری شوکت سے شکست خوردہ شخصیت تھی جو قاضی القضاۃ کی عبا میں پنہاں تھی۔ یہ ہمت کہاں کہ دربار کے ہنگامہ ہائے رقص سرود کے خلاف کوئی صدا بلند کی جاسکے۔ البتہ دل اندر ہی اندر تیار ہوتا رہا کہ کب موقع آئے کہ مفتوح ہُوا جائے اور ایک دن وہی ہُوا کہ ع

اک شیخ کے تو ہاتھ سے تسبیح گر گئی

اس صاحبِ منصب پیکرِ عظمت کے اندر کتنا کمزور اور بودا انسان چھپا بیٹھا تھا۔ ایسے ہی کمزور اور بودے لوگ وقت کی رَو میں بہنے کے لیے بادۂ تجدّد سے سرشار ہو کر آگے آیا کرتے ہیں۔

قصہ مختصر، تاریخ میں بارہا ایسا ہوا ہے کہ شاہانِ جبّار اور علمائے سوء داعیانِ حق اور علمائے حریت کیش کے خلاف متحد ہو جاتے ہیں۔ ایک بدباطن عالم جب دیکھتا ہے کہ دلیل و کردار کی قوت سے وہ رائے عام کے کھُلے میدان میں اپنے حریفوں کو زک نہیں دے سکتا تو وہ حکمران کے جبر کو خنجر بنا کر استعمال کرنا چاہتا ہے۔ اور مطلق العنان فرمانروا جب دیکھتا ہے کہ ایک خدا پرستانہ آواز کو وہ مذہبی فتووں سے ہاتھ مضبوط کیے بغیر دبا نہیں سکتا تو وہ کسی دنیا طلب عالم کو ساتھ لیتا ہے۔ یوں عباسی حکومت اور معتزلہ کا رشتۂ تعاون داعیانِ حق کے خلاف استوار ہو گیا اور تاریخ کی وہ ٹریجیڈی رونما ہوئی جس کے درد کی ٹیسیں آج بھی ہر دلِ حسّاس محسوس کرتا ہے۔

فتنۂ خلقِ قرآن کی کہانی: بظاہر یہ بڑی عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے کہ عباسی حکومت جو مذہبی حکومت

---

[۱] ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۹۲۔ بحوالہ الآغانی، ج ۹، ص ۵۵۔

کے بجائے آہستہ آہستہ دنیوی حکومت بنتی جا رہی تھی، اس نے آخر مذہب کے پھٹے میں ٹانگ اڑانے کی حرکت کیوں کی۔ خیر متفرق مذہبی خدمات اور مذہبی تقریبات کی توقع تو ہمیں خلفائے عباسیہ سے رکھنی چاہیے کہ آخر وہ ذاتی طور پر تھے تو مسلمان ہی اور اسلام سے ان کا رشتہ برقرار تھا۔ لیکن مذہبی عقائد کی حیثیت میں فریق بن جانا اور پھر اس معاملے میں تشدد پر اتر آنا سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ ٹھیک ہے کہ خلفاء و سلاطینِ عباسیہ نے کبھی کبھی الحاد و زندقہ کے خلاف بڑے تیز تیز انسدادی اقدامات بھی کیے ہیں اور اس بنا پر یہ گمان بھی کیا جا سکتا ہے کہ مامون و معتصم معتزلہ کے چکر میں پڑ کر اپنی جگہ مخلصانہ طور پر یہ سمجھتے ہوں کہ خلقِ قرآن کا قائل نہ ہونا کوئی خوفناک کفر و معصیت ہے جس سے بہرحال رعایا کو بچانا چاہیے، خواہ اس کے لیے کتنا ہی تشدد کیوں نہ کرنا پڑے۔ اس کا الاؤنس بھی ان کو ضرور دیا جائے۔

مگر اسی کے ساتھ ہم یہ حقیقت فراموش نہیں کر سکتے کہ علمائے حق کی صفوں کے خلاف قصرِ شاہی کا مزاج برہم رہا ہے۔ وہ لوگ ان حضرات کو اپنے لیے ایک سیاسی خطرہ سمجھتے تھے۔ خود امام احمد بن حنبل کے کیے ہوئے کام کا جب ہم جائزہ لیتے چلتے ہیں تو ہمیں ان کے گرد تجدید و اصلاح چاہنے والے نوجوانوں کی ایک جماعت منظم دکھائی دیتی ہے اور تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ اس جماعت کی مساعی کے علی الرغم بگاڑ پھیلتا چلا گیا اور ان کے مطالبوں اور ان کی شکایتوں اور احتجاجوں کا کوئی اثر اربابِ اقتدار نے قبول نہیں کیا۔ آخر ایک موقع ایسا آیا کہ نوجوان طاقت کا مایوسانہ اضطراب" راست اقدام" کے پیرائے میں ڈھل گیا۔ انہوں نے فسق و فجور اور بدعات اور گندی ثقافتی سرگرمیوں کو کچلنے کے لیے قانون ہاتھ میں لے لیا (اس کا تذکرہ ہم گزشتہ اوراق میں کر چکے ہیں)۔ ظاہر بات ہے کہ ایسے امام سے حکومت کھٹک رکھتی ہی ہو گی۔ اور پھر معاملہ ایک امام احمد بن حنبل تک ہی تو محدود نہ تھا۔ ان کے ہم خیال اور بھی بہت تھے۔ اور ان کے حلقے کے علاوہ بھی تجدیدِ دین اور احیائے سنت چاہنے والے علما کے حلقے کام کر رہے تھے۔ ایک بڑا مدرسۂ فکر تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کا بھی موجود تھا۔

اس سیاسی کشمکش کو جب ہم واقعات کے پس منظر میں رکھ کر دیکھتے ہیں تو یہ الزام حکومت پر عائد کرنے کی واضح گنجائش ہمیں ملتی ہے کہ فتنۂ خلقِ قرآن کے اندر سیاسی محرکات بھی کام کر رہے تھے۔

علمائے حق کو کچلنے کے لیے حکومت کے سامنے بہر حال کوئی معقول عذر ہونا چاہیے تھا، اور یہ عذر فتنۂ خلقِ قرآن کو برپا کرنے سے مہیا ہوتا تھا۔ حکومت کے کان بھرنے کے لیے ابن ابی دُواد موجود تھے ہی۔ وہ اپنی جگہ حضرت امام احمد بن حنبل اور ان کے ہم خیالوں کے خلاف بھرے بیٹھے ہوں گے کہ یہی حضرات ان کی تحریکِ عقلیت و تجدّد کی موجوں کے سامنے تصورِ سنت کی چٹان نصب کیے ہوئے تھے۔ ابن ابی دُواد نے مامون کو بار بار یہ درس دیا ہو گا کہ حضور یہ قدامت پرست عنصر جب تک راہ میں حائل ہے، ملک و سلطنت کے لیے ترقی کرنا ممکن نہیں۔ ترقی کی راہ جبھی کھل سکتی ہے کہ روایت پرستی ختم ہو، عقلیت کا دور دورہ ہو، ہر شخص سوچنے اور عمل کرنے میں آزاد ہو، مسائل و معاملات میں اجتہاد کیے جائیں، ہند و روم و عجم کے علوم و فنون اور ان کے ثقافتی اطوار اپنائے جائیں، اور نئے حالات کے مطابق نئے اقدامات کیے جا سکیں۔ یہ وعظ شریف جب بار بار مامون کے کان میں پڑا ہو گا تو اسے بھی بات ٹھیک لگی ہو گی کہ نقل و روایت کے بندھن اور سنّت کی جکڑ بندیاں اگر ہٹ جائیں اور علمائے حق کی مزاحمت ختم ہو جائے تو راستہ صاف ہو جائے گا۔

مگر اس سے پہلے کی منزل ذرا ہلکی تھی۔ اس انتہا کی ابتدا تو صرف اتنی تھی کہ اعتقادات کے متعلق کلامی بحثوں کا چکر چلا اور یہ سلسلہ مامون کو بھی پسند آیا۔ اس میں سیاسی فائدہ یہ تھا کہ ذہین عناصر کی ساری توجہ مناظروں کی طرف پھری رہے اور اجتماعی معاملات اور سیاسی نظام کی طرف کسی کا دھیان ہی نہ جائے کہ ملک میں کیا ہو رہا ہے اور محل و دربار کا رنگ کیا ہے اور عوام الناس اخلاقی اور معاشی لحاظ سے کس مصیبت سے دوچار ہیں۔

ابن ابی دُواد ساتھ لگا ہوا تھا اس لیے اس نے دربار کے اندر کام کر کے آہستہ آہستہ اس سرد جنگ کو گرم جنگ میں تبدیل کر دیا۔

قاعدہ کی بات ہے کہ حکومت جب کبھی کوئی نامعقول اقدام کر کے اسے جبراً قوم سے منوانے نکل کھڑی ہوتی ہے تو صرف مضبوط ایمان و کردار والا عنصر ہی مزاحمت کرتا ہے۔ کمزور، بے ضمیر اور بگڑے ہوئے عناصر بڑی آسانی سے آمنّا و صدّقنا کہہ دیتے ہیں۔ اور جب کثیر التعداد بے ضمیروں

کی طرف سے آمنا و صدقنا ہو جائے تو پھر باضمیر اقلیت بڑی آسانی سے مجرم قرار پاتی ہے اور اسے شکنجہ عقوبت میں کسا جا سکتا ہے یہی نقشہ ابن ابی دؤاد جیسے ذہین آدمی کے سامنے رہا ہوگا۔ اسے اندازہ تھا کہ معاشرہ کے جنگل میں جہاں کہیں کوئی شیر بیشۂ حق پڑا ہے وہ اس چیلنج کی صدا سن کر بہر حال سامنے آجائے گا اور مارا جائے گا۔ دوسری طرف لومڑیاں آ آکر سجدہ ریز ہونگی اور شغالان کرام کے ریوڑ کے ریوڑ جان بچانے کے لیے دُم دبا کر بھاگ کھڑے ہوں گے اور کہیں تاریک غاروں میں جا سر چھپائیں گے۔ وقت کی حزبِ اختلاف میں سے اگر باضمیر اور جی دار عنصر ختم کر دیا جائے تو پھر بے جان لوگوں کی جو بھیڑ باقی رہ جاتی ہے اس سے کوئی سیاسی اندیشہ نہیں ہوتا۔ مامون اور ابن ابی دواد دونوں کا مفاد اسی میں تھا کہ علمبردارانِ سُنّت کو چُن دیا جائے۔ اس طرح فتنۂ خلق قرآن خونریزی کے مرحلے میں داخل ہُوا۔

اب کہانی سُنیے:

یہ واقعہ ۲۱۲ ہجری کا ہے کہ مامون نے خلقِ قرآن اور تفضیلِ علی بن ابی طالب کا معاملہ اٹھایا[1]۔ یہاں تک کہ آہستہ آہستہ یہ اپنے نقطۂ عروج تک آپہنچا۔ ۲۱۸ھ میں مامون کے دربار سے پہلا فرمان اسحٰق بن ابراہیم کے نام مسئلہ خلقِ قرآن کے بارے میں فقہاء اور محدثین کی جانچ کرنے کے لیے جاری ہُوا۔ اس شاہی فرمان میں جس میں بڑے پولیس افسر کو مخاطب کیا گیا تھا، سارا زور اس امر پر تھا کہ خلفاء کے سر یہ ذمہ داری عاید ہوتی ہے کہ وہ رعیت کو خداوند تبارک و تعالیٰ کی راہ دکھائیں اور جو کوئی اس سے رُوگردانی کرے اسے پھر اسی کی طرف جانے والے راستے پر ڈال دیں۔ پھر کہا گیا کہ کچھ جاہل لوگ ہیں جو حقائقِ دینی سے نابلد ہیں۔ وہ خدا اور اس کی مخلوق میں فرق نہیں کر سکتے اور انہوں نے خدا اور قرآن کو یکساں کر دیا ہے۔ . . . پھر حکم دیا گیا ہے کہ تم ان کو اپنے رُوبرو جمع کرو اور امیر المومنین کا یہ خط ان کو پڑھ کر سناؤ اور پھر ان کی جانچ کا آغاز کرو۔ پھر اگر وہ اس کا اقرار کریں اور امیر المومنین کے ہم خیال ہو جائیں تو وہ ہدایت و نجات کے راستے پر ہیں۔ اس خط کے لمبے ابتدائیہ میں یہ مضمون

---

[1] تاریخ طبری، ج ۷، ص ۱۸۸

بڑے زور سے بیان کیا گیا ہے[1]۔ ایسا ہی ایک اور خط ہے۔ اس کا طویل ابتدائیہ بھی اول الذکر سے ملتا جلتا ہے۔ آخر میں روئے سخن عقیدۂ خلقِ قرآن کے مخالفین کی طرف مڑتا ہے۔ بڑی درشتی اور ناراضی کا اظہار ہے کہ قرآن کے بارے میں ایسی بات (غیر مخلوق ہونا) کہہ کر ان جہلاء نے اپنی دینداری میں بہت بڑا رخنہ اور اپنی امانت میں خلل پیدا کر کے بھاری غلطی کی ہے اور دشمنانِ اسلام کے لیے راستہ آسان کر دیا ہے اور اپنے قول کی تبدیلی اور ٹیڑھ کا اقرار کیا ہے۔ امیر المؤمنین اس قول میں نہ دین کا کوئی جزو پاتے ہیں، نہ ایمان و یقین کا کوئی حصہ۔ نہ وہ اس کے قائل ہیں کہ ان میں سے کسی کے لیے امانت و عدالت، اور شہادت و بیان کا کوئی معزز مرتبہ جائز ہے، نہ رعیت کے معاملات میں سے کسی چیز کی ذمہ داری ان کو سونپی جا سکتی ہے[2]۔ یعنی تمام عہدہ و مناصب کے دروازے ان کے لیے بند کر دیئے گئے۔ اوّل الذکر خط میں اسحٰق بن ابراہیم کو بطور خاص سات اصحاب کے متعلق تاکید تھی کہ ان کا امتحان کیا جائے۔ محمد بن سعد کاتب الواقدی۔ ابو مسلم مستملی یزید بن ہارون، یحییٰ بن معین، زہیر بن حرب (ابو خیثمہ)، اسمٰعیل بن داؤد، اسمٰعیل بن ابی مسعود، احمد بن الدورقی ان سب نے قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کر لیا[3]۔ دوسرے خط کے متعلق ہدایت یہ تھی کہ جعفر بن عیسیٰ، اور عبدالرحمٰن بن اسحاق کو قاضی کے پاس لے جاؤ اور جو لوگ ان کی مجالس میں موجود ہوں ان کی جانچ کرو[4]۔ خود قاضیوں کو بھی اس امتحان سے گزارا گیا اور طے پایا کہ جو اس کا انکار کرے وہ بحیثیت قاضی اپنے عہدے پر نہیں رہ سکتا اور نہ ایسے کسی آدمی کا تقرر بطور قاضی کیا جا سکتا ہے[5]۔

چنانچہ اسحٰق بن ابراہیم کے ہاں فقہاء، حکام اور محدثین میں سے ابو حسان الزیادی، بشر بن الولید الکندی، علی بن ابی مقاتل، فضل بن غانم، الذیال بن الہیثم، سجادہ، قواریری، احمد بن حنبل، قتیبہ، سعدویہ الواسطی، علی بن الجعد، اسحٰق بن ابی اسرائیل، ابن الہرش، ابن علیۃ الاکبر، یحییٰ بن عبدالرحمٰن العمری، ابو نصر التمار، ابو معمر القطیعی، محمد بن حاتم بن میمون، محمد بن نوح المضروب، ابن الفرخان، النضر بن شمیل، ابن علی بن عاصم،

۱؎ تاریخ طبری ج ۷، ص ۱۹۵ تا ۱۹۷ — ۲؎ تاریخ طبری، ج ۷، ص ۱۹۹

۳؎ ایضاً، ص ۱۹۷ — ۴؎ ایضاً، ص ۱۹۹، ۲۰۰

۵؎ HITTI, HISTORY OF THE ARABS, P. 429

ابوالعوام البزاز، ابن شجاع، عبدالرحمٰن بن اسحٰق، اور ایک اور صاحب جو عمر بن خطاب کی اولاد میں سے رقہ کے قاضی تھے، طلب کیے گئے۔ ان کے سامنے فرمان شاہی پڑھا گیا۔ ایک ایک سے الگ الگ دوٹوک سوال کیا گیا اور واضح جواب مانگا گیا۔ ایک صاحب نے بچاؤ کی راہ نکالنے کے لیے کہا کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہماری باگ ڈور امیرالمومنین کے ہاتھ میں دی ہے اور ہماری عبادات و جہاد تک کا دارومدار ان پر رکھا ہے۔ اس لیے وہ اگر حکم دیں تو ہم حکم مان لیں گے اور کسی شے سے منع کر دیں تو رک جائیں گے۔ یعنی دل مانے نہ مانے بظاہر مجبورانہ صورت میں ہمیں آمین کہنا ہے۔ یہ بڑی کمزور سی پوزیشن تھی، مگر نمائندہ شاہی نے اس کو بھی قبول نہ کیا بلکہ جواب یہ دیا کہ "میرے لیے امیرالمومنین کا فرمان یہ نہیں ہے کہ میں تمہیں حکم دوں بلکہ صرف یہ ہے کہ تمہاری جانچ کروں"[لہ]۔ بہرحال کچھ نہ کچھ عشاق ایسے تھے جنہوں نے عقیدۂ خلقِ قرآن کا اقرار کرنے سے انکار کیا۔

اس ساری کارروائی کی رپورٹ جب ادھر بھیجی گئی تو اور زیادہ سخت شاہی فرمان نافذ ہوا۔ اس میں کہا گیا کہ جن لوگوں نے قرآن کو غیر مخلوق کہا ہے ان کو توبہ کرنے کے لیے کہا جائے۔ کیونکہ امیرالمومنین کے نزدیک ایسا کہنا کفر اور شرک محض ہے۔ پھر جو کوئی توبہ کر لے تو اس کی توبہ کا اعلان کر دو اور اس کے خلاف کارروائی نہ کرو، لیکن اگر کوئی شخص اپنے شرک پر اصرار کرے اور اپنے کفر و الحاد کی وجہ سے قرآن کو مخلوق ماننے سے انکاری ہو تو اس کی گردن اڑا دو اور اس کا سر امیرالمومنین کے پاس بھجوا دو۔ پھر بعض لوگوں کے لیے بطور خاص نام بنام حکم جاری کیا گیا جن میں امام احمد بن حنبل بھی شامل تھے[کہ]

دلچسپ بات یہ ہے کہ تہدید و تخویف کے ساتھ ساتھ ضمیر خریدنے کے لیے مالی رشوت دینے میں بھی تامل نہیں کیا گیا۔ حکومتیں جب بگڑ جاتی ہیں اور اپنی دلیل کی قوت پر اعتماد نہیں رکھتیں تو ایک ہاتھ میں خنجر استبداد تھام لیتی ہیں اور دوسرے میں سیم و زر کی تھیلیاں۔ فضل بن غانم کو باقاعدہ تحریری فرمان میں یہ اطمینان دلایا گیا کہ اس نے جو کچھ جائداد و املاک مصر میں قلیل مدت میں جمع کیے ہیں ان کے متعلق کوئی باز پرس نہ ہوگی۔ اس میں یہ دھمکی از خود شامل تھی کہ بصورت دیگر گرفت کی جا سکتی ہے۔ فرمان میں مامون نے صاف

لہ تاریخ طبری [illegible] ایضاً ص ۳ [illegible]

صاف صاف کہہ دیتا ہے۔ فلیس بمستنکر ان یبیع ایمانہ طمعاً فیہما[1] (یعنی بعید نہیں ہے کہ وہ دینار و درہم کے عوض اپنا ایمان بیچ دے)۔

اس دوسرے فرمان کے بعد سب لوگوں نے خلقِ قرآن کا شاہی عقیدہ قبول کرلیا۔ صرف چار اصحاب اس کے خلاف اپنے ضمیر کے موقف پر ڈٹے رہے۔ امام احمد بن حنبل، سجادہ، قواریری اور محمد بن نوح المضروب۔ ان کو اسحق بن ابراہیم کے حکم سے گرفتار کیا گیا، آہنی زنجیروں میں جکڑ دیا گیا۔ اگلی صبح اس نے ان کو طلب کیا تاکہ ہتھکڑیوں اور بیڑیوں کے ساتھ ان کو دربار شاہی تک لے چلے۔ اس مرحلے پر سجادہ نے بھی اقرار کرلیا کہ قرآن مخلوق ہے، چنانچہ اسے اسحق نے چھوڑ دیا۔ اگلے دن قواریری نے بھی مان لیا اور اسے بھی رہائی مل گئی۔ باقی دونوں "ملزمین" طرسوس روانہ کر دیئے گئے۔[2] بظاہر تاریخ میں ایسے مواقع بڑے یاس انگیز ہوتے ہیں کہ امتحانی لمحوں میں اچھے اچھے لوگ بھی چھٹتے جاتے ہیں اور آخر کار مردانِ کار بڑے قلیل رہ جاتے ہیں۔ جیسے کہ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ دو ہی اصحاب باقی رہ گئے۔ مگر یہ دو آدمی ان ہزاروں آدمیوں کا خلاصہ تھے جو دل سے خلقِ قرآن کے قائل نہ تھے لیکن بادشاہی استبداد کے سائے میں عقوبت سے ڈر کر زبانی اقرار کرنے پر مجبور ہو گئے تھے۔ ان ہزاروں کے دلی جذبات انہی دو کے ساتھ تھے۔ چنانچہ ان کا تاریخی وزن ہزاروں افراد کے برابر تھا۔ امام احمد بن حنبلؒ کی قوتِ ایمانی دیکھیے، ان کے صاحبزادے صالح بن احمد بن حنبل بیان کرتے ہیں کہ والد اور نوح کو جب قید کرکے لے جایا گیا اور ہم ساتھ تھے تو ابوبکر الاحول نے والد سے پوچھا، اے ابوعبداللہ اگر تمہیں تلوار کے سامنے کھڑا کیا جائے تو کیا تم مان لوگے؟ فرمایا نہیں۔[3]

یہ معاملہ ابھی یہیں تک پہنچا تھا کہ خلیفہ مامون کا انتقال ہوگیا اور معتصم اس کا جانشین ہوا۔ اس دوران میں امام احمد بن حنبل سجن العامہ (عام قید خانے) میں ۳۰ ماہ تک قید رکھے گئے[4] اور محمد بن نوح کے علاوہ نعیم بن حماد اور ابو یعقوب البویطی قید ہی میں فوت ہو گئے۔[5] (باقی)

---

[1] تاریخ طبری ج ۷، ص ۲۰۰، ۲۰۱ [2] ایضاً [3] ترجمۃ الامام احمد بن حنبل (من تاریخ الاسلام) از حافظ ذہبی ص ۴۰ [4] ایضاً ص ۴۲ [5] ائمہ اربعہ از رئیس احمد جعفری ص ۵۸۱

رسائل و مسائل

حجرِ اسود اور خانۂ کعبہ کے متعلق غیر مسلموں کی غلط فہمیاں

سوال:- "یہاں (اسلامک کلچرل سنٹر لندن میں) چند انگریز لڑکیاں جمعہ کے روز آتی ہوئی تھیں۔ بڑے غور سے نماز کو دیکھتی رہیں۔ بعد میں انہوں نے ہم سے سوال کیا کہ آپ لوگ جنوب مشرق کی طرف منہ کر کے کیوں نماز پڑھتے ہیں؟ کسی اور طرف کیوں نہیں کرتے؟ کعبہ کو کیوں اہمیت دیتے ہیں؟ سنگ اسود کو کیوں چومتے ہیں؟ وہ بھی تو ایک پتھر ہے جیسے دوسرے پتھر۔ اس طرح تو یہ بھی ہندوؤں ہی کی طرح بُت پرستی ہو گئی۔ وہ سامنے بُت رکھ کر پُوجتے ہیں اور مسلمان اس کی طرف منہ کر کے سجدہ کرتے ہیں۔ ہم انہیں تسلی بخش جواب نہ دے سکے۔ براہِ کرم ہمیں اس کے متعلق کچھ بتائیں تاکہ پھر ایسا کوئی موقع آئے تو ہم معترضین کو سمجھا سکیں۔"

جواب:- قریب قریب اسی مضمون کے متعدد سوالات ہندوستان کے مختلف حصوں سے بھی حال میں ہمارے پاس آئے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوا کہ آج کل جگہ جگہ یہ سوال مسلمانوں کے سامنے چھیڑا جا رہا ہے۔ ان معترضین میں کچھ لوگ تو ایسے ہوتے ہیں جن کا مقصد کسی نہ کسی طرح اسلام پر اعتراض جڑنا ہوتا ہے اور دنیا میں کوئی جواب بھی ان کے لیے تسلی بخش نہیں ہو سکتا۔ البتہ کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے دلوں میں حقیقتِ حال سے ناواقفیت کی بنا پر نیک نیتی کے ساتھ شکوک پیدا ہوتے ہیں ایسے لوگوں کے لیے یہ بات بالکل کافی ہے کہ آپ انہیں معقولیت کے ساتھ حقیقت سے آگاہ کر دیں۔

بُت پرستی کی حقیقت یہ ہے کہ مشرکین کے مختلف گروہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بعض دوسری ہستیوں کو بھی خدائی کی صفات اور اختیارات کا حامل سمجھتے ہیں، یا یہ خیال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے

ان کے اندر حلول کیا ہے، اور اس غلط عقیدے کی بنا پر وہ ان ہستیوں کے مجسمے اور آستانے بنا کر ان کے آگے عبادت کے مراسم ادا کرتے ہیں۔ خود اللہ تعالیٰ کا بُت آج تک کسی مشرک قوم نے نہیں بنایا ہے اور نہ اس کی پرستش کے لیے کبھی یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ اس کی کوئی خیالی شکل تیار کر کے اس کے آگے سربسجود ہوں۔ دنیا کے تمام مشرکین قریب قریب صاف طور پر یہ سمجھتے رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت سے منزّہ ہے۔ اُس کا اور دوسرے معبودوں کا فرق اُن کے عقائد اور مذہبی مراسم میں نمایاں طریقے سے تسلیم کیا گیا ہے۔ اسی لیے بُت صرف دوسرے معبودوں ہی کے بنائے گئے ہیں۔ اللہ کو اس سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔

بُت پرستی کی اس حقیقت کو جو شخص اچھی طرح سمجھ لے گا وہ اس غلط فہمی میں نہیں پڑ سکتا کہ مسلمانوں کا نماز میں خانۂ کعبہ کی طرف رُخ کرنا، یا حج میں کعبے کا طواف کرنا اور حجرِ اسود کو چُومنا بُت پرستی سے کوئی ادنیٰ سی وجہِ مماثلت بھی رکھتا ہے۔ اسلام خالص توحیدی مذہب ہے جو اللہ کے سوا سرے سے کسی کو معبود ہی نہیں مانتا اور نہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ نے کسی کے اندر حلول کیا ہے، یا وہ کسی مادّی مخلوق کی شکل میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ خانۂ کعبہ کو اگر غیر مسلموں نے نہیں دیکھا ہے تو اس کی تصویریں تو بہرحال انھوں نے دیکھی ہی ہیں۔ کیا وہ راستبازی کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا بُت ہے جس کی ہم پرستش کر رہے ہیں؟ کیا کوئی شخص بدرستیِ ہوش و حواس یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ چوکور عمارت اللہ رب العالمین کی شکل پر بنائی گئی ہے؟ رہا حجرِ اسود کا بوسہ، تو اسے بُت پرستی کے قبیل کی کوئی چیز سمجھنا تو اور بھی زیادہ نادانی کی بات ہے۔ حجرِ اسود ایک چھوٹا سا پتھر ہے جو خانۂ کعبہ کی چار دیواری کے ایک کونے میں قدِ آدم کے برابر بلندی پر لگا ہوا ہے۔ مسلمان اُس کی طرف رُخ کر کے سجدہ نہیں کرتے، بلکہ خانۂ کعبہ کا طواف اس مقام سے شروع کر کے اسی مقام پر ختم کرتے ہیں، اور ہر طواف اسے بوسہ دے کر، یا اس کی طرف اشارہ کر کے شروع کرتے ہیں۔ اس کا آخر بُت پرستی سے کیا تعلق ہے؟

اب رہی یہ بات کہ دنیا بھر کے مسلمان خانۂ کعبہ ہی کی طرف رُخ کر کے کیوں نماز پڑھتے ہیں، تو اس کا سیدھا سا جواب یہ ہے کہ یہ مرکزیت اور تنظیم کی خاطر ہے۔ اگر تمام دنیا کے مسلمانوں کے لیے

ایک مرکز اور ایک رُخ متعین نہ کر دیا گیا ہوتا تو ہر نماز کے وقت عجیب افراتفری برپا ہوتی۔ انفرادی نمازیں ادا کرتے وقت ایک مسلمان کا منہ مغرب کی طرف ہوتا تو دوسرے کا مشرق کی طرف تیسرے کا شمال کی طرف اور چوتھے کا جنوب کی طرف۔ اور جب مسلمان نماز باجماعت کے لیے کھڑے ہوتے تو ہر مسجد میں ہر نماز سے پہلے اس بات پر ایک کانفرنس ہوتی کہ آج کس طرف رُخ کر کے نماز پڑھی جائے یہی نہیں بلکہ ہر مسجد کی تعمیر کے وقت ہر محلے میں یہ جھگڑا برپا ہوتا کہ مسجد کا رُخ کس طرف ہو! اللہ تعالیٰ نے ان سارے امکانات کو ایک قبلہ مقرر کر کے ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ او قبلہ اُسی جگہ کو بنایا جسے فطرۃً مرکزیت حاصل ہونی چاہیے تھی، کیونکہ خدا پرستی کی یہ تحریک اُسی جگہ سے شروع ہوئی تھی، اور خدائے واحد کی پرستش کے لیے دنیا میں سب سے پہلا معبد وہی بنایا گیا تھا۔

بغاوت کے مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

سوال :- خلافت میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی جو کچھ تشریح آپ نے ترجمان القرآن میں پیش کی ہے اس کے ضمن میں بعض واقعات جو بعض کتابوں کے حوالہ سے نقل کیے گئے ہیں افسوس ہے کہ ان کے ساتھ اتفاق کرنا مشکل ہے۔ بعض واقعات جس انداز سے پیش کیے گئے ہیں اس سے تو امام ابوحنیفہ کے مسلک کے بارے میں قارئین ترجمان القرآن بہت بڑی غلط فہمی میں پڑ سکتے ہیں۔ بلکہ امام کے مسلک میں انہیں کھلا ہوا تضاد معلوم ہو سکتا ہے اگر انہوں نے مسلک امام کے متعلق کچھ فقہی معلومات حاصل کیے ہوں۔ سر دست میں ایک واقعہ کی نشاندہی کرنا چاہتا ہوں جو متعلقہ مسئلہ کی قسط دوم میں بیان کیا گیا ہے اور جس کا حوالہ ابن الاثیر اور کردری کے علاوہ المبسوط ج ۱۰ ص ۱۲۹ پر دیا گیا ہے۔

یہ واقعہ اہلِ موصل کی بغاوت سے متعلق ہے۔ اس کو آپ نے ایسے انداز سے پیش کیا ہے جس سے ایک قاری بجز اس کے کہ اس کو مسلمان رعایا کی بغاوت سے متعلق سمجھے، دوسرا کوئی

مطالب نہیں لے سکتا۔ حالانکہ یہ واقعہ مبسوط کی تصریح کے مطابق مشرکین کی بغاوت سے متعلق ہے جو موصل کے رہنے والے تھے اور جن کے ساتھ "دوانیقی"[1] نے صلح کی تھی۔ اس واقعہ میں آپ نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ منصور نے اہلِ موصل سے حالیہ بغاوت کرنے سے پہلے جو عہد لیا تھا وہ ان کے خون اور مال سے متعلق تھا کہ آئندہ اگر وہ بغاوت کریں گے تو اُن کے خون اور مال اس پر حلال ہوں گے"۔ اور اسی معاملہ کے متعلق منصور نے فقہاء کی ایک جماعت سے جس میں امام ابوحنیفہؒ بھی موجود تھے یہ پوچھا تھا کہ "معاہدے کی رُو سے ان کے خون اور مال مجھ پر حلال ہو گئے ہیں یا نہیں؟"۔ اور اسی کے متعلق امام نے کہا تھا کہ: "اہلِ موصل سے ہاتھ روک لیجیے۔ ان کا خون بہانا آپ کے لیے حلال نہیں ہے"۔ حالانکہ مبسوط کی عبارات سے صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاہدہ باغیوں کے خون اور مال کی حلت و حرمت سے متعلق نہیں تھا بلکہ ان قیدیوں کے قتل سے متعلق تھا جو مشرک تھے اور باغیوں نے انہیں بطورِ "رہن" مسلمانوں کے ہاتھوں میں دے دیا تھا[2] اور وہ مسلمانوں کے ہاتھوں میں قیدیوں کی حیثیت سے تھے۔ اور چونکہ معاہدے میں جانبین نے یہ شرط مقرر کر رکھی تھی کہ اگر ایک فریق نے دوسرے فریق کے قیدیوں کو قتل کر دیا تو دوسرا فریق بھی اس کے قیدیوں کو قتل کر سکے گا، اور اہلِ موصل نے ان مسلمان قیدیوں کو پہلے قتل کر ڈالا تھا جو ان کے ہاتھوں میں قیدیوں کی حیثیت سے تھے، اس لیے علماء سے یہ پوچھنے کی ضرورت پیش آئی کہ ہم ان مشرک قیدیوں کے ساتھ کیا معاملہ کریں جو باغیوں کی طرف سے ہمارے ہاتھوں میں ہیں۔ تو ان قیدیوں کے قتل کے متعلق امام اعظم نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ یہ آپ کے لیے حلال نہیں ہے"۔ نہ کہ امام اعظم نے مسلمان رعایا کی بغاوت کے متعلق خود باغیوں کے بارے میں یہ فرمایا تھا کہ ان کا قتل جائز نہیں ہے۔

اس کے علاوہ خود باغیوں کے بارے میں امام اعظمؒ یہ فتویٰ دے سکتے تھے کہ ان کا

---

[1] دوانیقی سے مراد خلیفہ منصور ہی ہے جسے کنجوسی کی بنا پر دوانیقی کہا جاتا تھا یعنی پائی پائی پر جان دینے والا۔ (ترجمان)

[2] [illegible] (ترجمان)

قتل جائز نہیں ہے۔" جبکہ امام سرخسی نے اسی باب کی ابتدا میں باغیوں کے بارے میں امام اعظمؒ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ باغی لوگ جب ایسے امام سے بغاوت کریں جس کی وجہ سے ملک میں عام امن و امان قائم ہوگیا ہو (خواہ وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو) تو ان کا قتل واجب ہے۔" فان کان المسلمون مجتمعین علی واحد وکانوا آمنین به والسبیل آمنة فخرج علیه طائفة من المسلمین فحینئذ یجب علی من یقوی علی القتال ان یقاتل مع المسلمین الخارجین (مبسوط ج ۱۰، ص ۱۲۴)۔ امام سرخسیؒ نے اس حکم کے لیے جو دلائل بیان کیے ہیں ان میں ایک یہ آیت کریمہ بھی ہے:۔ فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰى تَفِیْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ۔ قرآن کے اس صریح حکم کے مقابلے میں امام اعظمؒ آخر کیسے یہ جرأت کر سکتے تھے کہ باغیوں کا قتل جائز نہیں ہے۔" اس بارے میں امام سرخسیؒ نے مبسوط میں جو تفصیل پیش کی ہے، میں اُسے یہاں نقل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا ہوں۔ امید ہے کہ آپ خود اس مقام پر دوبارہ نظر ڈال کر ترجمان القرآن کے ذریعہ اس خط کے جواب میں اپنے مضمون کی اصلاح فرمائیں گے۔ اور خط بھی فائدہ عام کے لیے شائع کریں گے۔"

جواب۔ غالباً آپ نے سرسری طور پر میرے مضمون میں اس مقام کو دیکھا اور جلدی میں اظہارِ رائے فرما دیا۔ جس جگہ یہ بحث آئی ہے وہاں زیرِ بحث مسئلہ یہ نہ تھا کہ اہلِ موصل کے معاملے کی فقہی نوعیت کیا تھی، بلکہ یہ تھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اظہارِ رائے کے معاملہ میں کس قدر جری اور بے لاگ تھے۔ اسی بنا پر میں نے اس جگہ یہ بحث نہیں کی کہ اہلِ موصل کا اصل معاملہ کیا تھا۔ آپ صفحہ ۲۴۳ سے ۲۴۶ تک کا پورا مضمون دیکھیں تو آپ پر واضح ہو جائے گا کہ وہاں یہ گفتگو بالکل غیر متعلق تھی۔

اب آپ نے اس مسئلے کو چھیڑا ہے تو اس کے متعلق مختصراً عرض کیے دیتا ہوں۔ اہلِ موصل کے معاملہ میں ابن الاثیر اور الکردری کا بیان شمس الائمہ سرخسی کے بیان سے مختلف ہے۔ شمس الائمہ کہتے ہیں کہ اہلِ موصل جنہوں نے بغاوت کی تھی، کفار تھے اور منصور سے ان کا معاملہ یہ پیش آیا تھا کہ انہوں نے

منصور کے برعمالوں کو قتل کر دیا تھا اور ان سے شرط یہ ہوئی تھی کہ اگر وہ ایسا کریں تو منصور کو بھی ان کے یرغمال قتل کر دینے کا حق ہوگا۔ شمس الائمہ کے بیان کی رُو سے منصور نے یہی مسئلہ فقہاء کے سامنے پیش کیا تھا کہ میں اہلِ موصل کی اس شرط کے مطابق ان کے یرغمالوں کو قتل کرنے کا مجاز ہوں یا نہیں۔ دوسری طرف ابن الاثیر کا بیان ہے کہ موصل میں حسّان بن مجالد نے خروج کیا تھا۔ اور منصور نے فقہاء کے سامنے جو مسئلہ پیش کیا تھا وہ یہ نہ تھا کہ میں ان باغیوں کے خلاف قتال کر سکتا ہوں یا نہیں، بلکہ یہ تھا کہ: اِنَّ اَهلَ موصل شرطوا الیّ انهم لا یخرجون علیّ فان فعلوا حلّت دماؤهم و اموالهم یعنی اہل موصل مجھ سے یہ شرط کر چکے ہیں کہ اگر آئندہ کبھی وہ میرے خلاف خروج کریں تو ان کے خون اور ان کے مال میرے لیے حلال ہونگے۔ خون اور مال کے حلال ہونے کا مطلب آپ خود جانتے ہیں کہ کسی کے خلاف محض قتال کا جائز ہونا نہیں ہے، بلکہ یہ ہے کہ اگر ہم لڑ کر اس گروہ پر غالب آجائیں تو ہمارے لیے پھر اس کے تمام بالغ مردوں کو قتل کر دینا اور اس کے اموال لوٹ لینا حلال ہو۔ یہی سوال دراصل منصور نے فقہاء کے سامنے پیش کیا تھا۔ اس کا جواب بعض دوسرے فقہاء نے یہ دیا کہ وہ لوگ خود از روئے معاہدہ اپنے خون اور مال آپ کے لیے حلال کر چکے ہیں، اس لیے آپ ایسا کرنا چاہیں تو اس کے مجاز ہیں۔ امام ابوحنیفہ نے اس کو ناجائز قرار دیا۔ قریب قریب یہی بات الکردری نے بھی لکھی ہے۔ اب آپ فرمائیں کہ آپ کو اس پر کیا اعتراض ہے۔ کیا امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہی ہے کہ مسلمان باغیوں پر اگر حکومت غالب آجائے تو وہ ان کے تمام بالغ مردوں کا قتلِ عام کر کے ان کے اموال لوٹ لینے کی مجاز ہے، قطع نظر اس سے کہ ان مسلمان باغیوں نے پہلے خود یہ شرط قبول کی ہو یا نہ کی ہو؟

میرے نزدیک اس معاملہ میں ابن الاثیر اور الکردری کا بیان ہی درست ہے اور شمس الائمہ کا بیان تاریخی طور پر درست نہیں ہے، کیونکہ منصور کے زمانے میں نہ تو موصل میں کوئی کافر حکومت تھی اور نہ کفار اہلِ ذمّہ کا وہاں اتنا زور تھا کہ وہ عباسی خلافت کے مقابلے میں بغاوت کر سکتے لیکن چونکہ میں نے اس سارے معاملہ کو ایک دوسرے ہی پہلو سے لیا ہے، اس لیے امام کی جرأت

حق گوئی کی مثال کے طور پر میں نے تینوں مصنفین کا حوالہ دیدیا ہے، کیونکہ اس پہلو میں ان کے درمیان اتفاق ہے۔

مسلم اور مومن کے معنی

سوال - بعض حضرات اسلام اور ایمان کے الفاظ کو اصطلاحی معنوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں۔ وہ اسلام سے مراد محض ظاہری اطاعت لیتے ہیں جس کی پشت پر ایمان موجود نہ ہو۔ اور ایمان سے مراد حقیقی اور قلبی ایمان لیتے ہیں۔ ان کا استدلال سورۂ حجرات کی اس آیت (قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ....) سے ہے جس میں عرب بدوؤں کو مومن کے بجائے مسلم قرار دیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ایمان ان کے دل میں داخل نہیں ہوا ہے۔ بعض فرقے اس استدلال کی آڑ میں اپنے آپ کو مومن اور عامۃ المسلمین کو محض مسلم قرار دیتے ہیں حتیٰ کہ خلفائے راشدین میں سے اصحابِ ثلاثہ کو بھی مومن کے بجائے مسلم کہہ کر در پردہ ان کے ایمان پر چوٹ کی جاتی ہے۔ براہ کرم مذکورہ بالا آیت کی صحیح تاویل اور مومن و مسلم کی تشریح بیان فرمائیں۔

جواب - سورۂ حُجُرات کی آیت قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا .... کو سورۂ توبہ کی آیات ۹۰ تا ۱۰۱ کی روشنی میں پڑھیے تو بات پوری طرح سمجھ میں آ جائیگی۔ مدینہ سے باہر اطراف و نواح میں جو بدو رہتے تھے ان کو اعراب کہا جاتا تھا۔ یہ لوگ صرف اس وجہ سے مدینے کی اسلامی حکومت کے تابع فرمان ہو گئے تھے کہ ان کے لیے اطاعت کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہا تھا۔ مگر نہ وہ جہاد میں جانیں لڑانے اور خطرہ مول لینے کے لیے تیار تھے اور نہ زکوٰۃ خوشی کے ساتھ دینے پر راضی تھے۔ اس پر ان کا رویہ یہ تھا کہ جب مسلمانوں کے ساتھ فتوحات کے فوائد میں حصہ بٹانے کا معاملہ آتا تھا تو یہ ایک سے ایک بڑھ کر ایمان کا دعویٰ کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے دعاوی اس طرح پیش کرتے تھے گویا انہوں نے دائرۂ اسلام میں داخل ہو کر حضورؐ پر کوئی احسان کیا ہے۔ ان کے اسی رویے کے متعلق سورۂ حُجُرات میں فرمایا گیا ہے

کہ یہ لوگ ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن دراصل انہوں نے صرف ظاہری اطاعت قبول کی ہے۔ ایمان دل میں ہوتا تو نہ یہ جہاد سے جی چراتے اور نہ اپنے قبولِ اسلام کا احسان نبی پر جتاتے۔

اس جگہ بلاشبہ اسلام کا لفظ ایمان کے بغیر صرف مطیع ہو جانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ قرآن مجید میں اسلام اور ایمان دو الگ معنی ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے تو اس سے پوچھیے کہ اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَام کے کیا معنی ہیں۔ اور حضرت ابراہیم کی اس دعا کا کیا مطلب ہے کہ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَیْنِ لَکَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِنَا اُمَّۃً مُّسْلِمَۃً لَّکَ۔

باقی رہا کسی گروہ کا خلفاءِ ثلاثہ اور تمام صحابۂ کرام کو، باستثناءِ چند، مسلم بلا ایمان قرار دینا، تو حقیقت میں یہ اُن پر نہیں بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر چوٹ ہے۔ وہ دراصل ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ معاذ اللہ حضور ایک انتہائی ناکام نبی تھے، کیونکہ آپ پر خود آپ کے چند اہل بیت اور تین چار صحابیوں کے سوا کوئی سچے دل سے ایمان نہ لایا حتیٰ کہ آپ کی اکثر بیویاں بھی آپ کی مخلص بیویاں نہ تھیں۔ اور اس کے ساتھ وہ حضورؐ کو نعوذ باللہ سخت بے بصیرت اور سادہ لوح بھی ثابت کرتے ہیں کیونکہ ان کے بقول سب منافق ہیں۔ اور عجیب بات ہے، یہ ظالم اتنا بھی نہیں سوچتے کہ ۲۳ سال تک تمام عرب کے مقابلہ میں جدوجہد کر کے جو عظیم الشان کامیابی حضورؐ کو حاصل ہوئی وہ آخر کیسے حاصل ہو سکتی تھی اگر آپ کے یہ تمام ساتھی مخلص و وفادار اور جان نثار فدائی نہ ہوتے۔ سالہا سال تک عرب کی پوری قوم حضورؐ سے برسرِ پیکار رہی، اور یہی صحابہ آپ کے دست و بازو بنے ہوئے تھے۔ معاذ اللہ، یہ اگر منافق ہوتے تو عرب کیسے مسخر ہو جاتا؟ واقعہ یہ ہے کہ بغض اور تعصب میں جب آدمی اندھا ہو جاتا ہے تو سورج کی طرح روشن حقائق بھی اس کو نظر نہیں آتے۔

صدرِ ریاست کو ویٹو کا حق

سوال۔ کچھ عرصہ سے اخبارات کے ذریعہ سے تجاویز پیش کی جا رہی ہیں کہ صدرِ پاکستان کو خلیفۃ المسلمین

یا امیر المومنین کے معزز خطاب سے آراستہ کیا جائے۔ اس تصور میں مزید جان ڈالنے کے لیے یہ بھی کہا جا رہا ہے کہ صدر کو حقِ تنسیخ ملنا چاہیے۔ کیونکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جلیل القدر صحابہ کے مقابلے میں ویٹو سے کام لیا اور منکرینِ زکوٰۃ و مدعیانِ نبوت کی سرکوبی کے لیے جہاد کا حکم دیگر صحابہؓ کی رائے کو رد کر دیا۔ گویا اس دلیل سے شرعی مشینیں کے ساتھ ویٹو جیسے دھاندلی آمیز قانون کو مستحکم فرمایا جا رہا ہے۔

ان حالات کی روشنی میں جناب والا کی خدمت میں چند سوالات پیش کیے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ بصراحت جوابات سے مطمئن فرمائیں گے۔

(۱) کیا حضرت ابوبکرؓ نے آج کے معنوں میں ویٹو استعمال فرمایا تھا۔ اور

(۲) اگر استعمال فرمایا تھا تو ان کے پاس کوئی شرعی دلیل تھی یا نہیں؟

جواب خلفائے راشدین کی حکومت کے نظام اور آج کل کے صدارتی نظام میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ان دونوں کو ایک چیز صرف وہی لوگ قرار دے سکتے ہیں جو اسلام کی تاریخ سے بالکل ناواقف ہیں۔ میں نے اس فرق پر مفصل بحث اپنی کتاب اسلامی ریاست میں صفحہ ۲۰۸ - ۲۰۹ پر کی ہے۔ اسے ملاحظہ فرمائیں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ جس چیز کو خلافت کے نظام میں "ویٹو" کے اختیارات سے تعبیر کیا جا رہا ہے وہ موجودہ زمانے کی دستوری اصطلاح سے بالکل مختلف چیز تھی۔ حضرت ابوبکر کے صرف دو فیصلے ہیں جن کو اس معاملہ میں بنائے استدلال بنایا جاتا ہے۔ ایک جیشِ اسامہؓ کا معاملہ۔ دوسرے مرتدین کے خلاف جہاد کا مسئلہ۔ ان دونوں معاملات میں حضرت ابوبکرؓ نے محض اپنی ذاتی رائے پر فیصلہ نہیں کر دیا تھا، بلکہ اپنی رائے کے حق میں کتاب و سنّت سے استدلال کیا تھا۔ جیشِ اسامہ کے معاملہ میں اُن کا استدلال یہ تھا کہ جس کام کا فیصلہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عہد میں کر چکے تھے۔ اسے حضورؐ کا خلیفہ ہونے کی حیثیت سے انجام دینا میرا فرض ہے۔ میں اسے بدل دینے کے اختیارات نہیں رکھتا۔ مرتدین کے معاملہ میں ان کا استدلال یہ تھا کہ جو شخص یا گروہ بھی نماز اور زکوٰۃ میں فرق کرتا ہو، اور یہ کہے کہ میں نماز تو پڑھوں گا مگر زکوٰۃ ادا نہیں کروں گا، وہ مرتد

ہے۔ اسے مسلمان سمجھنا ہی غلط ہے۔ لہذا ان لوگوں کی دلیل قابل قبول نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ لا الٰہ الا اللہ کے قائلین پر تم کیسے تلوار اٹھاؤ گے۔ یہی دلائل تھے جن کی بنا پر صحابۂ کرامؓ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فیصلے کے آگے سر جھکا دیا۔ یہ اگر ویٹو ہے تو کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہؐ کا ویٹو ہے نہ کہ سربراہ ریاست کا۔

حقیقت میں اسے ویٹو کہنا ہی سرے سے غلط ہے کیونکہ حضرت ابو بکرؓ کے استدلال کو تسلیم کر لینے کے بعد اختلاف کرنے والے صحابۂ کرامؓ اس کی صحت کے قائل ہو گئے تھے اور اپنی سابقہ رائے سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔

(بقیہ اشارات)

بلکہ اس کا حقیقی نصب العین اسلام کا احیاء تھا اور اس وجہ سے جب کبھی کوئی ایسی متبادل صورت سامنے آئی جس سے مسلمانوں کی تہذیب اور ان کی روایات کی حفاظت و پاسبانی ممکن ہوتی تو اسے اس مقصد کے وسیع تر مفاد کے پیشِ نظر قبول کر لیا گیا۔

خدا کا شکر ہے کہ ہم ان لوگوں میں نہیں جو حالات کے بدلتے ہوئے تیور دیکھ کر نہ صرف حال کو بلکہ ماضی کو بھی تبدیل کر دیتے ہیں۔ ہم اس بات کا کھلے بندوں اعتراف کرتے ہیں کہ تقسیمِ ملک کی جنگ سے ہم غیر متعلق رہے ہیں۔ اس کارکردگی کا سہرا ہم صرف مسلم لیگ کے سر باندھتے ہیں اور اس میدان میں کسی حصے کا اپنے آپ کو دعویدار نہیں سمجھتے لیکن یہ بات پورے وثوق سے کہتے ہیں کہ تحریکِ پاکستان دراصل احیائے اسلام کی تحریک تھی اور تقسیمِ ملک کی کوشش اس مقصد کے حصول کا صرف ایک ذریعہ تھا۔ دوسرے لوگوں نے اس ذریعہ کے علاوہ اگر اسی مقصدِ عظیم کے لیے کسی اور طریقے پر کام کیا ہو تو انہیں تحریکِ پاکستان کا دشمن قرار دینا صریح زیادتی ہے۔ اگر تقسیمِ ملک کے علاوہ کسی دوسری متبادل صورت کو پیش کرنا یا قبول کرنا مسلمانوں سے غداری تھی تو اس جرم کا

ارتکاب تنہا جماعت اسلامی ہی نے نہیں کیا بلکہ قیامِ پاکستان سے عین پہلے تک مسلم لیگ نے بھی کیا ہے جسے تحریکِ پاکستان کی بلا شرکتِ غیرے اجارہ داری کا دعویٰ ہے۔

اب جبکہ پاکستان قائم ہو چکا ہے ہم اس قسم کی بحثوں کو بیکار سمجھتے ہیں اور دل سے اس بات کے آرزومند ہیں کہ یہ خطۂ پاک اسلام کا گہوارہ بنے اور اس میں مسلمان اپنی امنگوں اور آرزوؤں کی عملی تعبیر دیکھ سکیں۔ یہ ملک اسلام کی تجربہ گاہ ہو۔ یہ بھٹکی ہوئی انسانیت کے لیے مینارِ نور ثابت ہو۔ یہاں سے اسلام کے سرمدی چشمے پھوٹیں اور نوعِ بشری کی روحانی پیاس کو بجھانے کا ذریعہ بنیں۔ اس ملک کا استحکام ہمارا ایمان ہے اور اس کی خدمت کو ہم صرف دنیوی سربلندی کا ذریعہ نہیں سمجھتے بلکہ آخرت کی فلاح و کامرانی کا وسیلہ بھی خیال کرتے ہیں۔

ہم نے یہ تلخ باتیں بڑی مجبوری کے عالم میں کی ہیں۔ ان کا مقصد نہ تو کسی کی تضحیک ہے! ورنہ تذلیل۔ ہم صرف اصل حالات سے عوام کو آگاہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ آئے دن ہمارے خلاف جو غلط فہمیاں پھیلائی جاتی ہیں ان سے وہ بچ سکیں۔

مطبوعات سیّارہ

علمی و ادبی ماہنامہ

سیّارہ

کیاری کیاری سے چُنے ہوئے رنگا رنگ پھولوں کا گلدستہ

سیّارہ ڈائجسٹ

دلچسپ ماہنامہ

خوشنما
رنگین
نئے انداز کا

کیلنڈر

نئی کتابیں

- معرکۂ دین و سیاست
- اقبال اور نظریۂ پاکستان
- مولانا مودودی ایک تعارف
- جگنو ناچ اور دوسرے افسانے

نعیم صدیقی کے قلم سے

محسنِ انسانیت

سیرتِ پاک نئے زاویۂ نگاہ سے
— نعیم صدیقی —

دلکش چارٹ

آرائش کی آرائش۔ اور
سبق کا سبق

اور مختلف اداروں کی اچھی کتابیں

"سیّارہ اسٹال"

واقع اجتماع گاہ جماعت اسلامی (بیرون بھاٹی گیٹ) لاہور

پر تشریف لا کر

۲۵ تا ۲۸ اکتوبر کو ملاحظہ فرمایئے!

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلیشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس سے چھپوا کر دفتر رسالا ترجمان القران اچھرہ لاہور سے شائع کیا۔

رجسٹرڈ نمبر ایل ۵۳۴۰